قيس ماضي فِرّو

المعرفة التاريخية في الغرب

مقاربات فلسفية وعلمية وأدبية



المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
ARAB CENTER FOR RESEARCH & POLICY STUDIES

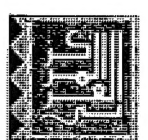
المعرفة التاريخية في الغرب

مقاربات فلسفية وعلمية وأدبية

المعرفة التاريخية في الغرب

مقاربات فلسفية وعلمية وأدبية

قيس ماضي فِرّو





المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
ARAB CENTER FOR RESEARCH & POLICY STUDIES

الفهرسة أثناء النشر - إعداد المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات

فِرّو، قيس ماضي

المعرفة التاريخية في الغرب : مقاربات فلسفية وعلمية وأدبية / قيس ماضي فِرّو.

٣١٩ ص. ؛ ٢٤ سم.

يشتمل على ببليوغرافية (ص ٢٩٣-٣٠٦) وفهرس عام.

ISBN 978-9953-0-2703-6

١. التاريخ - فلسفة. ٢. التأريخ - الجوانب الاجتماعية. ٣. التأريخ - الجوانب الثقافية.

٤. الحداثة. ٥. التأويل - فلسفة. ٦. السرد الأدبي - تاريخ ونقد. أ. العنوان.

907.2

العنوان بالإنكليزية

Historical Epistemology in the West:

Philosophical, Scientific and Literary Approaches

by Kais Firro

الناشر



شارع رقم: ٨٢٦ ـ منطقة ٦٦

المنطقة الدبلوماسية ـ الدفنة، ص. ب: ١٠٢٧٧ ـ الدوحة ـ قطر

هاتف: ٤٤١٩٩٧٧٧ ـ ٠٠٩٧٤ فاكس: ٤٤٨٣١٦٥١ ـ ٠٠٩٧٤

جادة الجنرال فؤاد شهاب ـ شارع سليم تقلا ـ بناية الصيفي ١٧٤

ص. ب: ٤٩٦٥ ـ ١١ ـ رياض الصلح ـ بيروت ٢١٨٠ ١١٠٧ ـ لبنان

هاتف: ٨ ـ ٩٩١٨٣٧ ١ ـ ٠٠٩٦١ فاكس: ١٩٩١٨٣٩ ـ ٠٠٩٦١

البريد الإلكتروني: beirutoffice@dohainstitute.org

الموقع الإلكتروني: www.dohainstitute.org

الطبعة الأولى

بيروت، حزيران/ يونيو ٢٠١٣

المحتويات

مُقدّمــة ٩

الفصل الأول: حدود المعرفة التاريخية ١٧

أولًا: الماضي مُكتشف أم مبنيّ؟ ١٩

ثانيًا: الذاكرة والتاريخ ٣٠

ثالثًا: تفسير أم تأويل؟ ٣٤

رابعًا: التاريخ استرجاع بلا عودة ٤٣

خامسًا: هرمنويتيكا: تأويل لا تفسير ٥٠

سادسًا: هرمنويتيكا: تفكيك وبناء ٦٢

سابعًا: لا شيء خارج النص ٧٢

ثامنًا: لا شيء خارج الخطاب ٨٢

الفصل الثاني: الردّ على ما بعد الحداثة وإحياء الثقة بالتاريخ ٩٥

أولًا: شحذ أسلحة قديمة في مواجهة ما بعد الحداثة ٩٧

ثانيًا: إمبيريقية جديدة في مواجهة التشكيك ١٠٦

ثالثًا: نحو واقعية عملية........................ ١١١

رابعًا: اتهام ما بعد الحداثة بقتل التاريخ ١١٦

خامسًا: مفهوم جديد للعلم............................ ١٢٤

سادسًا: تأقلم العلوم الإنسانية والتاريخ مع المفهوم الجديد للعلم ١٣١

سابعًا: التشييد الاجتماعي والمعرفة التاريخية ١٣٩

ثامنًا: محاولة الكليومترية جعل التاريخ علمًا..................... ١٤٧

تاسعًا: الكتابة التاريخية علمية منذ رانكي ١٥٥

الفصل الثالث: السياقات الاجتماعية والثقافية في الكتابة التاريخية ١٦٩

أولًا: الفرق بين أحداث الحوليات والكتابة التاريخية ١٧١

ثانيًا: المنظورية التاريخية ومنظورية المفاهيم..................... ١٧٥

ثالثًا: منظورية المفاهيم في المادية التاريخية ١٨١

رابعًا: نحو ماركسية غربية معاصرة ١٨٧

خامسًا: الثقافة قبل الطبقة ١٩٣

سادسًا: مدرسة أنال تبني قوالبها ١٩٩

سابعًا: التخلّي عن القوالب القديمة ٢٠٥

ثامنًا: دراسة ثقافة غريبة ٢١١

تاسعًا: مشكلة «ترجمة» المفاهيم من ثقافة إلى أخرى............ ٢١٥
عاشرًا: فكّ الرموز والوصف المكثّف ٢٢١
حادي عشر: المنحى الثقافي والتاريخ الثقافي الجديد............ ٢٢٦
الفصل الرابع: السردية التاريخية ٢٣٥
أولًا: عودة السردية ٢٣٧
ثانيًا: من السردية الأدبية إلى السردية التاريخية ٢٤٣
ثالثًا: التاريخ هو ميتا – تاريخ........................ ٢٤٩
رابعًا: السردية وحدة متكاملة في عناصرها ٢٥٦
خامسًا: من الحوليّة إلى السردية المتكاملة........................ ٢٦١
سادسًا: التاريخ التجريبي والمنحى السردي ٢٦٧
سابعًا: لا مكان للسردية الكبرى ٢٧٣
ثامنًا: السرديّة والتاريخ الشفوي........................ ٢٨٠
المراجع........................ ٢٩٣
فهرس عام ٣٠٧

مُقدّمة

يعود اهتمامي بالقضايا المنهجية (الميثودولوجية) والمعرفية (الإبستيمولوجية) في الكتابة التاريخية إلى أواخر سبعينيات القرن الماضي، عندما كنت في فرنسا طالبًا يُعدّ أطروحة الدكتوراه. حاولت في ذلك الحين أن أتابع النشاط الفكري الذي شهدته الحياة الثقافية في مجالات الفلسفة والدراسات الإنسانية وتأثيرها في الكتابة التاريخية. حملت معي هذا الاهتمام إلى الجامعة التي درّست فيها ليتسنّى لي أن أعطي درسًا في فلسفة التاريخ ومناهجه لطلاب البحث التاريخي. لم يتوقّف شغفي واهتمامي بهذه القضايا لأجد نفسي منذ أربع سنوات أستغلّ ما تعلّمته وعلّمته وأبدأ مشروع كتابة دراسة عن المعرفة التاريخية. لكني، هذه المرة، قررت أن أخوض تجربة الكتابة باللغة العربية التي انقطعتُ عنها منذ بداية حياتي الأكاديمية.

عندما بدأت جمع المواد وشرعتُ في الكتابة، لاحظت الفرق بين تدريس نظريات غربية وما فيها من مصطلحات ذات أصول يونانية ولاتينية، ونقلها وصوغها باللغة العربية. لم أعرف حينئذٍ هل سأخذل هذه اللغة أم هي التي ستخذلني. بعد شروعي في الكتابة تعزّز عندي الاعتقاد أن صعوبة الكتابة النظرية في اللغة العربية تكمن في عجز المصطلحات العربية عن نقل معاني المصطلحات الغربية الدقيقة. حاولت أن أتقصّى حالات لغات أخرى تخطّت هذه المشكلة التي تواجه الكتابة النظرية، فعلمت من العارفين بهذه اللغات أنها تبنّت بشكل مدروس المصطلحات الغربية وضمّنتها إلى قاموسها اللغوي. هذا الأمر جعلني أعتقد أن الخطر على اللغة العربية ليس في تبنّي

مصطلحات جديدة وتعريبها بشكل منظّم ومنضبط، بل في الغزو الذي تقوم به الإنكليزية والفرنسية للغتنا من دون رقيب أو حسيب، مهدِّدَتين بإضعاف الفصحى باعتبارها لغة معيارية يمكنها أن تواكب تطوُّر العلم والفلسفة، وأن تنشئ أجيالًا جديدة تحفظها من الاندثار؛ وهذا ما توقّعه أحد تقارير منظمة اليونسكو قبل سنوات عدة، واضعًا اللغة العربية الفصحى في قائمة لغات العالم المرشّحة للانقراض خلال القرن الحادي والعشرين. ربما يكون هذا التقرير مبالغًا فيه، لكننا نشهد، منذ عشرات السنين، أنّ الفصحى تصارع من أجل بقائها على ثلاثة مستويات: الأول هو تنامي استخدام اللهجات المحكية في المجالات التي كانت في الماضي حكرًا على الفصحى، ما سيؤدي إلى تعميق مشكلة الازدواجية اللغوية التي تعانيها العربية وتؤثر سلبًا في الفصحى. والثاني هو صعود متزايد في استخدام الإنكليزية والفرنسية بدلًا من الفصحى في بعض المجالات، مثل التجارة والإدارة ووسائل الإعلام والجامعات. والثالث مرتبط بتقاعس المؤسسات الحكومية والمدنية، مثل الجامعات والمثقّفين في العالم العربي، عن وضع خطط عملية للحفاظ على الفصحى. صحيح أن بعض الحريصين على مستقبلها يحاول تعريب المصطلحات الغربية المستعملة في العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية والنظريات الفلسفية وسائر النشاطات الفكرية، إلا أنّ عملية التعريب تبقى ناقصة ما لم تشمل جميع ما تنتجه اللغات الغربية من مصطلحات جديدة. وكي أتغلّب على هذا النقص، خاطرت في تعريب ما احتجت إليه، معتمدًا، في الأساس، على مخزون مصطلحات اللغة الإنكليزية، بسبب هيمنتها على الثقافة الغربية. للسبب نفسه أشرت أيضًا في الحواشي إلى أغلبية المصادر كما نُشِرَتْ في هذه اللغة التي لم تكتفِ بما ينتجه كتّابها بل ترجمت أفضل ما أنتجه كتّاب لغات أخرى.

لا تختلف دلالات مصطلح «التاريخ» في العربية عن دلالات مصطلحات موازية له في لغات أخرى، على الرغم من اختلاف المنابع اللغوية والثقافية لكل مصطلح منها. في العربية، دلّ لفظ «تأريخ» في بداية استعماله في الثقافة العربية على زمن الأحداث، وربما يكون المسلمون الأوائل قد تعلموا تسجيلها من أهل الكتاب، كما يذكر ابن منظور، صاحب لسان العرب: «التأريخ [هو] تعريف الوقت [...] وقيل: إن التأريخ الذي يؤرّخه الناس ليس بعربي محض،

وإن المسلمين أخذوه عن أهل الكتاب». من تسجيل الحوادث بحسب تسلسلها الزمني، وحفظ أخبار الماضي، تطوّر معنى «التاريخ» ليُعبّر عن دلالتين يشترك فيهما مع مصطلحات موازية بالمعنى في لغات أخرى: الأولى نابعة من الاعتقاد بأن التاريخ هو الماضي كله، وأنه يحوي مجمل الحوادث المعروفة وغير المعروفة لنا، أما الدلالة الثانية فتقتصر على عملية تدوين حوادث الماضي المعروفة لنا عبر البحث عنها وتعليلها وسبر أغوار معانيها. إن هذه الدلالة الأخيرة المرتبطة بالبحث والتعليل هي الأقرب إلى المعنى الأصلي لكلمة Historia أو ιστορία في اللغة اليونانية القديمة التي تعني «البحث والاستقصاء».

مع أن كتابي لا يُعالج الكتابة التاريخية العربية إلا أنها، من خلال مجرد الإشارة إلى دلالات مصطلح «التاريخ»، تُذكّرنا بعبد الرحمن بن خلدون (١٣٣٢ - ١٤٠٦) الذي عبّر عن هذه الدلالات أحسن تعبير عندما شرح منهجيته، ورأيتُ من الملائم أن أعرض منها فقراتٍ وجملًا جمعتُها من الصفحات الأربعين الأولى من المقدمة[1]، مكونًا نصًا يُشير إلى قضايا تاريخية عامة، ارتأيتُ أن أشدد على بعض كلماته: «أما بعد فإن فن التاريخ من الفنون التي تتداوله الأمم والأجيال وتشد إليه الركائب والرحال [...] وتتساوى في فهمه العلماء والجهال، إذ هو في ظاهره لا يزيد على أخبار [...] وفي باطنه نظر وتحقيق وتعليل للكائنات ومبادئها دقيق وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها [...] أعلم أن فن التاريخ فن عزيز المذهب [...] إذ هو يوقفنا على أحوال الماضين من الأمم في أخلاقهم [...] إن الأخبار إذا اعتمد فيها على مجرد النقل ولم تحكم أصول العادة وقواعد السياسة وطبيعة العمران والأحوال في الاجتماع الإنساني ولا قيس الغائب منها بالشاهد، والحاضر بالذاهب، فربما لم يؤمن فيها من العثور ومزلة القدم والحيد عن جادة الصدق وكثيرًا ما وقع للمؤرّخين [...] من المغالط في الحكايات والوقائع لاعتمادهم فيها على مجرد النقل غثًا أو سمينًا ولم يعرضوها على أصولها ولا قاسوها بأشباهها ولا سبروها بمعيار الحكمة والوقوف على طبائع الكائنات وتحكيم النظر والبصيرة في الأخبار، فضلّوا عن الحق وتاهوا في بيداء الوهم والغلط [...] يحتاج صاحب هذا الفن إلى العلم

---

(١) بيروت: دار القلم، ١٩٨٦.

بقواعد السياسة وطبائع الموجودات واختلاف الأمم والبقاع [...] وسائر الأحوال والإحاطة بالحاضر من ذلك ومماثلة ما بينه وبين الغائب من الوفاق أو بوْن ما بينهما من الخلاف وتعليل المتفق منها والمختلف والقيام على أصول الدول والملل ومبادئ ظهورها وأسباب حدوثها [...] حينئذٍ يعرض الخبر المنقول على ما عنده من الفوائد والأصول [...] فإن كل حادث من الأحداث ذاتًا كان أو فعلا لا بد له من طبيعة تخصّه في ذاته وفي ما يعرض له من أحواله فإذا كان السامع عارفًا بطبائع الأحداث والأحوال في الوجود ومقتضياتها أعانه ذلك في تمحيص الخبر على تمييز الصدق من الكذب ... وأما الإخبار عن الواقعات فلا بد في صدقها وصحتها من اعتبار المطابقة فلذلك وجب أن ينظر في إمكان وقوعه [الحدث] [...] وكان [كل] ذلك لنا معيارًا صحيحًا يتحرّى به المؤرّخون طريق الصدق والصواب في ما ينقلونه [...] وكأن هذا علم مستقل بنفسه».

تنقلنا الجملة الأخيرة من هذا النص إلى بداية القرن التاسع عشر، عندما حاول بعض مؤرّخي ألمانيا نقل موضوع دراسة التاريخ من حقل الأدب إلى حقل العلم والتعاطي مع حرفة التاريخ أو «فن التاريخ [...] كأنه علم مستقل بنفسه» بلغة ابن خلدون. سوف نتوقف طويلًا عند محاولات جعل التاريخ علمًا، وما صاحبها من آراء مؤيدة وآراء معارضة ظهرت على شكل نقاشات نظرية برزت جليّة في أواخر القرن التاسع عشر، وتعاظمت بعد الحرب العالمية الأولى. توسّعت هذه النقاشات لتشمل مجمل فروع المعرفة الإنسانية، وبخاصة منذ العقدين السادس والسابع من القرن العشرين، عندما بدأت تظهر اتجاهات فكرية ناقدة ومشككة في منظومة الفكر التي سادت منذ عصر التنوير في القرن الثامن عشر. أطلق بعض روّاد النقد والتشكيك على هذه الاتجاهات اسم «ما بعد الحداثة» (Postmodernism)، باعتبارها تجاوزت حداثة التنوير. لم يقتنع كثيرون من المهتمين بالثقافة بأن الاتجاهات الجديدة تُمثّل مرحلة جديدة في منظومة الفكر والقيم، واعترضوا على فكرة الفصل بين ما يُسمّى «الحداثة» وما يُسمّى «ما بعد الحداثة»، باعتبار هذه الأخيرة لم تقدّم معرفيات ومنهجيات جديدة تستحق اسمها، وأن هذا الفصل بين الاثنين ما هو إلا «صب نبيذ عتيق في زجاجات جديدة». لكن مؤيدي هذه التسمية أصروا على اعتبار الربع الأخير من القرن العشرين مرحلة تغيير

جذري في المفاهيم الفلسفية والعلمية والأدبية والفنية التي أسقطت منظومة الفكر التنويري المتفائل، فأفُل نجم الموضوعية العلمية، وفشل في تحرير الإنسان من قيم مجتمع ما قبل الحداثة وجعله أكثر إنسانية. تبنّى كثيرون من المتحررين من «وهم» الحداثة أفكارًا وجدوا قسمًا منها في كتابات فريدريك نيتشه (F. Nietzsche) (١٨٤٤ - ١٩٠٠) الذي كان قد أعاد النظر في مجمل النشاط الفكري الغربي، وطرح أسئلة جديدة عن مفاهيم علمية وفلسفية وأخلاقية وأدبية متداولة. لم يقتصر نشاط مفكري ما بعد الحداثة على طرح أسئلة مشابهة لتلك التي طرحها نيتشه وعلى اجترار نقده، بل توسّعوا في نقدهم إلى المجالات المتعلّقة بالنشاط الفكري كلها.

كان موضوع المعرفة التاريخية أحد أهم المجالات التي اهتمّ بها مفكرو ما بعد الحداثة الذين شنّوا هجومًا على معرفيات ومنهجيات اعتمدها مؤرّخون تشبّثوا بكتابة تاريخية ترفض مقولاتهم الفكرية. ظهر هجوم مفكري ما بعد الحداثة وهجوم خصومهم المضاد على شكل نقاشات في القضايا المعرفية والمنهجية كان محورها الأساس فلسفة التاريخ التي تدور حولها سائر موضوعات هذا الكتاب. ولأن فلسفة التاريخ تحمل في طياتها معانيَ كثيرة، ارتأيتُ أن أقدّم لها تعريفًا فيه الحد الأدنى من القواسم المشتركة المقبولة عند الفلاسفة والمؤرّخين المعروضة أفكارهم في هذا الكتاب، فلم أجد، في هذا الصدد، أفضل من الاستعانة بتعريف وليم هنري ولش (W. H. Walsh) (١٩١٣ - ١٩٨٦) كما عرضه في كتابه *An Introduction to Philosophy of History* (مقدمة في فلسفة التاريخ).

يقارن ولش فلسفة التاريخ بفلسفة العلوم، منطلقًا من الفرضية القائلة إن التاريخ ودراسته يحتاجان إلى فلسفة تستطيع تقويمه وكشف قضاياه المعرفية والمنهجية. وعلى نحو مشابه في تمييزه بين فلسفة العلم التي تعالج مسائل متعلقة بالمعرفة العلمية، وفلسفة الطبيعة التي تهتم بقضايا ميتافيزيقية، يميّز ولش بين قسمين من فلسفة التاريخ: القسم التحليلي والقسم التأملي - الميتافيزيقي.

يهتم القسم الأول بمسائل معرفية متعلّقة بالمعرفة التاريخية، وبمسائل منهجية متصلة بطبيعة التاريخ باعتباره فرعًا من فروع الدراسات الإنسانية.

يتطرّق التحليل إلى توجّهات المؤرّخين الأيديولوجية، وطرائق تفسيرهم وقدرتهم أو عدم قدرتهم على الوصول إلى الموضوعية. يشمل التحليل أيضًا كيفية ممارسة المؤرّخين المنهجية لمهنتهم ونظرتهم نحو هذه الممارسة. لهذا، يطرح هذا القسم التحليلي من فلسفة التاريخ الأسئلة التالية: ما العلاقة بين دراسة التاريخ ودراسات في مجالات أخرى؟ هل توجد «حقائق» تاريخية؟ ما الشروط الكفيلة بالقول إن ما نعرفه عن الماضي صحيح؟ كيف يمكن أن نعتبر حجّة تاريخية معيّنة حجّة صحيحة؟ هل المعرفة التاريخية موضوعية؟ ما طبيعة التفسير التاريخي؟ هل هناك طريقة واحدة لا غنى عنها في هذا التفسير؟ ما الأدوات النظرية المستعملة عند المؤرّخين في تفسير الأحداث التاريخية؟

أما القسم الثاني من فلسفة التاريخ، فيهتم بقضايا ميتافيزيقية تتعلّق بواقعية التاريخ أو عدم واقعيته، ويعتمد على عملية تأمل المسارات الكبرى للتاريخ البشري، سعيًا إلى كشف القواعد التي تتحكم بها. ولأن المسارات الكبرى لا الأحداث الفردية هي محور هذا القسم، يهمل معظم المؤرّخين المؤمنين بفلسفة تاريخية تأمّلية - ميتافيزيقية تفاصيل الأحداث باعتبارها نابعة من المسارات التاريخية الحتمية وخاضعة لقوانينها. لهذا يركّز القسم التأملي على سبر أغوار المضمون الذي يتحكّم بالتطوّر التاريخي ليستشفّ معناه في الماضي، وليقيس عليه في تنبؤ المستقبل. إن التركيز على تاريخ المسارات الحتمية وإهمال الأحداث الفردية جعل بعض دارسي التاريخ وفلسفته يطلقون على هذا النوع من التاريخ اسم «الميتا - تاريخ» (على غرار الميتا - فيزيقيا). ولأن هذا القسم تأمّلي - ميتافيزيقي فأسئلته هي: هل تتحكّم بالتاريخ قوانين ضابطة لتطوره؟ ما هذه القوانين وكيف تعمل؟ ما معاني العملية التاريخية برمّتها وأهدافها؟ ما المحطات الرئيسة التي تمرّ بها هذه العملية، وما المحطة الأخيرة؟ هل طبيعة البشر تتغيّر بفعل التطور التاريخي أم هي ثابتة؟

هذه الأسئلة كلها الباحثة عن أجوبتها سوف تصاحب فصول هذا الكتاب الأربعة، فيجيب **الفصل الأول** عن أسئلة متعلّقة بحدود المعرفة التاريخية من منظور فلاسفة التاريخ على اختلاف مشاربهم واتجاهاتهم، أما **الفصل الثاني**

فيقارب الأجوبة من منظار مؤرّخين وفلاسفة تاريخ انبروا للدفاع عن «التاريخ الحِرفيّ» أمام «هجمة» ما بعد الحداثة. يتناول **الفصل الثالث** القضايا المنهجية المتعلّقة بالسياقات الاجتماعية والثقافية، ويعرض المنظور الذي تعاملت به مدارس التاريخ الاجتماعي - الثقافي مع الأسئلة المتعلّقة بالمعرفة التاريخية. أما **الفصل الرابع** والأخير، فيجيب عن كثير من هذه الأسئلة من خلال تحليل عناصر السردية التاريخية باعتبار أسلوب السرد هو الأغلب في الأعمال التاريخية.

قبل الفراغ من هذه المقدمة، لا بدّ من أن أقدم شكري إلى من ساعدني خلال فترة إعداد هذا الكتاب، وأخص بالتحديد أصدقاء كانوا أوائل قراء أجزاء من مخطوطة الكتاب، وهم: مسعود حمدان، المدرّس الجامعي في قسم اللغة العربية، والمتخصص بالمسرح العربي الحديث والفيلم الفلسطيني؛ والمحامي صلاح حلبي، صاحب رؤية نقدية يميز بها بين الغث والسمين؛ وعباس شبلاق، مثقف متخصص بدراسة أوضاع اللاجئين الفلسطينيين، وشغوف بالثقافة العامة؛ والياس نصر الله، صديقي منذ أيام الدراسة الثانوية، كان يدير دار نشر في القدس قبل انتقاله إلى لندن ليعمل هناك في الصحافة العربية التي قادته إلى الاهتمام بالتاريخ. طلبت من أصدقائي هؤلاء أن يقرأوا الفصل الأول وأخبرتهم مسبقًا بأنني أحاول عبر قراءتهم أن أفحص نفسي، وأتعرّف إلى هفواتي، وأفهم الكيفية التي يمكن أن يستقبل بها القارئ العربي كتابًا نظريًا مثل كتابي. وبعد سماع تعليقاتهم المشجعة شعرتُ بأنني تجاوزت امتحانًا كنت أخشى الرسوب فيـه.

بعد إنجاز مخطوطة الكتاب، كنت محظوظًا بأن أجد صديقي محمود مصطفى مستعدًا لقراءتها، وتصحيح ما يلزم بهدف إعدادها للطباعة. وتربطني بمحمود علاقة حميمة مذ كنا طلاب بكالوريوس في الجامعة، وأعرف أنه لا يحابي في نقده المبني على المنطق، وعلى المعرفة الواسعة باللغة العربية التي زادتها غنًى تجربته الطويلة في تدريسها في المعاهد العليا. إنّ معرفته الواسعة حدت بمؤسسي مجمع اللغة العربية في حيفا أن يوكلوا إليه إدارة المجمع، وأن يكون مدير تحرير مجلّته، ومدققًا لغويًا لمقالاتها. فأنا مدين له بجزيل الشكر والتقدير على الجهد الكبير الذي بذله.

لن أنسى هنا أصدقاء آخرين قدّموا إليّ نوعًا آخر من المساعدة له علاقة بالمكان الذي كُتبت فيه أغلبية أجزاء الكتاب. المكان هو قرية بيغبروك، الملاصقة لمدينة أوكسفورد في بريطانيا، التي يسكن فيها صديقان حميمان عرفتهما منذ سنين طويلة، هما خالد المحمد وزوجته لورين اللذان حوّلا جزءًا من بيتهما إلى نزل ضيوف أصبحتُ أحد روّاده الدائمين. إن علاقتي بمدينة أوكسفورد قديمة تعود إلى عشرات السنين حيث أمضيت فيها سنوات، مرة بصفتي أستاذًا زائرًا، ومرات عدة عضوًا منتميًا إلى جامعتها، فكانت المدينة ومكاتبها بمنزلة الحقل والبيدر اللذين أنتجت فيهما كثيرًا من محصول دراساتي، ولن أستطيع أن أعبر عن حبي وتقديري لخالد وزوجته اللذين وفّرا لي الظروف كلها المريحة والملائمة لإنجاز معظم أجزاء هذا الكتاب.

أخيرًا، أقدم هذا الكتاب هدية إلى زوجتي بسمة وابنتي سوسن وأولادي غسان وطارق وصافي ونزار وحفيدَيَّ دانيال وعمري.

الفصل الأول

حدود المعرفة التاريخية

أولًا: الماضي مُكتشف أم مبنيّ؟

قبل الدخول في عرض الأطر النظرية في الكتابة التاريخية وتحليلها، لا بد من التوقّف عند المحاولات الأولى لتطوير الكتابة التاريخية إلى فرع من العلوم له مناهجه الخاصة به. في بداية القرن التاسع عشر، وتماشيًا مع مجمل النزعات الثقافية والفكرية التي كانت سائدة فيه، وضع ليوبولد فون رانكي (L. V Ranke) (١٧٩٥ - ١٨٨٦) قواعد للبحث التاريخي محاولًا جعل «التاريخ» فرعًا مستقلًا من فروع الدراسات العلمية، له أدواته المنهجية التي تضفي عليه خصائص احترافية تضعه في مرتبة العلوم النظرية البعيدة من الطابع البلاغي للكتابة الأدبية. شدّد رانكي في منهجه على أن البحث التاريخي يجب أن يعتمد على مصادر أوّلية تعود إلى الفترة التي يدرسها المؤرّخ. يُكوّن المؤرّخ من مصادره المواد الخام التي يعالجها، فيضعها على محك النقد والتمحيص كي تصبح مادة مؤهلة لكشف الأحداث كما وقعت في الماضي. وكي تتم عملية الكشف، وتُسَجَّل في مؤلف تاريخي ذي معنى، على المؤرّخ أن يتزوّد بكل أدوات البحث المتعلقة بكيفية استعمال المصادر وتدوينها وترتيبها، والإشارة إليها في الحواشي، وأهمية اقتباس نصوصها كما هي في الأصل. لم يعترض رانكي على استعمال مصادر ثانوية في تعزيز المصادر الأولية، شرطَ أن يتناسب هذا الاستعمال مع مهمة المؤرّخ الرئيسة في الوصول إلى منتج تاريخي مكتوب ذي صدقية في وصف الأحداث وتحليلها كما حصلت في الماضي. على المؤرّخ المحترف أن يُحيّد مشاعره وهمومه وأحكامه، وأن يمتنع عن التقويم، أسلبيًا كان أم إيجابيًا، وألا يُقحم قضايا الحاضر وهموم المستقبل في منتجه. ومع أن منهجية رانكي تعتني بالتاريخ السياسي والدبلوماسي ولا تتعرض إلى البحث في التاريخ الاقتصادي - الاجتماعي والثقافي، إلا أنها أثرت في كثير

من المؤرّخين لتصبح أساسًا لمدرسة تاريخية تُعرف بالمدرسة العلمية أو الوضعية أو الواقعية[1].

في أواخر القرن التاسع عشر، أصدر شارل لنغلوا (C. Langlois) (١٨٦٣ – ١٩٢٩) وشارل سينيوبو (C. Seignobos) (١٨٥٤ – ١٩٤٢) كتابًا بعنوان مقدمة في دراسة التاريخ، حاولا من خلاله وضع قواعد للبحث التاريخي تصبح مكمّلة لمنهجية رانكي. اعتبر لنغلوا وسينيوبو أن البحث التاريخي يمر بستّ محطات هي في منزلة قواعد أساسية للوصول إلى منتَج تاريخي ذي صدقية:

- جمع المصادر؛

- نقدها داخليًا بهدف الوقوف على معانيها كما جاءت في النصوص؛

- نقدها خارجيًا من خلال فحص سياقاتها في محيطها الخارجي للتأكد من صدقيتها، وعندها:

- يتم الحصول على قرائن يمكن بواسطتها كشف حقيقية أحداث الماضي؛

- يمكن، بعد ذلك، تكوين مركّب (Synthesis)، أو تأويل (Interpretation) يوحّد بين الأحداث استعدادًا لـ:

- صوغها في نص تاريخي مكتوب[2].

مع أن قواعد لنغلوا وسينيوبو تنتمي إلى المدرسة الوضعية، إلا أن قراءة متأنية لكتابهما تفيد بأنهما أشارا إلى عدم قدرة البحث التاريخي على الوصول إلى تأسيس طريقة علمية. في نظرهما أن المؤرّخ مهما جمع من بقايا الأحداث المبعثرة في مصادره، ومهما استعمل من وسائل علمية في بحثه، واستعان بمناهج علوم أخرى، فهو دائمًا بحاجة إلى «خيال خلّاق» في تصوّره أحداث الماضي وتأويلها. يتجلّى التخيّل عند المؤرّخ في مرحلة جمع الحقائق

---

(١) Leonard Krieger, *Ranke: The Meaning of History* (Chicago: University of Chicago Press, 1977), and Georg G. Iggers and Konrad von Moltke, eds., *The Theory and Practice of History* (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1973).

(٢) Charles Langlois and Charles Seignobos, *Introduction to the Study of History*, Translated by G. G. Berry, with Preface by F. York Powell (New York: Duckworth; H. Holt and Company, 1912).

التاريخية واستخراج مركّب تاريخي ذي معنى. في هذه المرحلة، يفترض المؤرّخ أن للأحداث أسبابًا كانت قائمة في الماضي، لها أبعاد اجتماعية وفكرية وثقافية. ولأن المؤرّخ لا يستطيع أن يعود إلى الماضي، يلجأ إلى الخيال في فرز حقائقه التاريخية، ثم دمجها بحسب أنساق معروفة له من تجاربه في الحاضر. تجري عملية فرز الحقائق عن طريق التصنيف، منها ما هو متعلّق بالأوضاع والأعراف المادية والثقافية، ومنها ما هو مرتبط بمؤسسات المجتمع العامة والرسمية. وحتى يكون الخيال أكثر توفيقًا، شدّد لنغلوا وسينيوبو على أهمية أن يتزوّد المؤرّخ بمجموعة من المفاهيم التي يمكن استخدامها في تنظيم الحقائق التاريخية، مثل مفهوم التطور ومفهوم الحقبة، وأن يطرح الأسئلة الصحيحة التي تقوده إلى فرز الحقائق ودمجها في مركّب موحد. إنّ إشارة لنغلوا وسينيوبو إلى حاجة المؤرّخ إلى «خيال خلّاق» لم تجعلهما متمردَين على المدرسة الوضعية، بل بقي معظم دارسي الكتابة يعتبرونهما مكملين لرانكي في تعزيز هذه المدرسة وتزويدها بأدوات علمية حديثة جعلتها أكثر نجاعة في كشف أحداث وقعت في الماضي ووصفها[٣].

سوف نعود في مناسبات عدة إلى التذكير بمقاربات المدرسة الوضعية النظرية، من خلال عرضنا وتحليلنا قضايا تتعلّق بشكل الأدبيات التاريخية ومحتواها وعلاقتها بالمنهجية (ميثودولوجيا) والمعرفية (إبستيمولوجيا) المستخدمتين في البحوث التاريخية. تكمن أهمية انطلاقنا من رانكي ولنغلوا وسينيوبو في أن كثيرًا من الدراسات تتعرّض للأبعاد النظرية التي طرحها هؤلاء المنظّرون ومناصروهم في البحث وكتابة التاريخ. ربما هناك من يقول إن المؤرّخ ليس بحاجة إلى نظريات معتمدة أكاديميًا، كما هي الحال في علوم إنسانية أخرى، بل إلى القدرة البحثية على كتابة عمل تاريخي له مواصفات مقبولة. قول مثل هذا فيه كثير من الصحة، لكن المؤرّخ مهما يملك من قدرات حرفية، فهو بحاجة إلى أدوات نظرية تدعم قدراته وتصقلها؛ مثله في هذا مثل الموسيقي الذي يملك الموهبة، لكنه بحاجة إلى صقلها بالمعرفة الموسيقية النظرية والعملية. لذلك يمكن القول إن تحليل المنهجيات والمعرفيات المتبعة في البحث تجعل كاتب التاريخ وقارئه أكثر قدرة على فهم طبيعة الكتابة

(٣) Langlois and Seignobos, p. 283.

التاريخية، فهي تكشف أمام الكاتب مشاكل لم تكن مألوفة عنده وتمدّه بأدوات جديدة ضرورية في عمله، كما تنمّي عند قارئ التاريخ روح النقد وتقويم المؤلفات التاريخية.

نقوم في كل لحظة من حياتنا، بفاعليات جسدية وعقلية، ونشارك في أعمال متعددة، كما أننا نشاهد ونسمع ونقرأ عن أحداث، فنهتم بقسم منها ونُهمل قسمًا آخر، نتذكر قسمًا منها وننسى قسمًا آخر. لكنّ ما نحفظه في ذاكرتنا ليس الحدث كما وقع فعليًا، بل وصفًا له يتشكّل في أذهاننا بحسب قدرتنا الفكرية على فهمه من خلال الصورة التي نشاهده فيها أو الكلمات التي نسمعها أو نقرأها عنه. مهما كانت مشاهدتنا دقيقة، ومهما كانت الصورة المنقولة بواسطة عدسات التصوير المختلفة أو الكلمات واسعة، فهي عاجزة عن نقل الحدث بشموليته. ما نعرفه ونتذكّره هو الحدث الموصوف لا الحدث القائم بنفسه والمستقلّ عن قدراتنا في رؤيته وتصويره. علاوة على ذلك، فإن الحدث الموصوف لا يبقى ثابتًا في ذاكرتنا، بل تتغيّر أوصافه بفعل تقدّم الزمن وتبدّل الظروف والتجارب التي تمرّ علينا. ولأن الحدث دائمًا موصوف، فهو إذًا ليس الحدث الواقعي نفسه، ولا يمكن اعتباره حقيقة مطلقة. ما ينطبق على الحدث الموصوف في حياتنا، ينطبق أيضًا على الحدث التاريخي الذي وقع في الماضي خارج ذاكرتنا الشخصية. كما أسلفنا سابقًا، أوجد منظّرو المدرسة الوضعية في الكتابة التاريخية عند عدد كبير من المؤرّخين، الثقة بقدرة المناهج التي وضعها رانكي ولنغلوا وسينيوبو على اكتشاف أحداث الماضي كما وقعت فعلًا، باعتبارها حقائق لا غبار عليها. استمر معظم المؤرّخين في مزاولة مهنتهم غير مكترثين بالنقاش النظري في وجود حقيقة تاريخية أو عدم وجودها، على الرغم من أن بعض المشتغلين بالتاريخ في القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين أبدوا شكوكًا في قدرة المؤرّخين على الوصول إلى اكتشاف الحقائق التاريخية. برز هذا الشك بصورة أكثر وضوحًا في الولايات المتحدة بعد الحرب العالمية الأولى، عندما وجّه كارل بيكر (C. Becker) (١٨٧٣ - ١٩٤٥) وتشارلز بيرد (C. Beard) (١٨٧٤ - ١٩٤٨) سهام نقدهما نحو المدرسة الوضعية ورؤيتها المتفائلة في إمكان الوصول إلى حقائق تاريخية. في معرض نقده هذه المدرسة، اقتبس بيكر كلامًا سمعه من أحد المؤرّخين المعروفين مفاده

أن وظيفة كاتب التاريخ هي الكشف عن الحقيقة التاريخية ثم «عرضها وتركها تتكلم على نفسها»[٤]. اعتبر بيكر هذا الكلام نوعًا من المكابرة التي لا تستقيم مع طبيعة البحث التاريخي الذي يبقى قاصرًا على استحضار أحداث الماضي كما جرت، ورأى أن الحقيقة التاريخية التي يبحث عنها المؤرّخون الوضعيون، ما هي إلا سراب يصوغه المؤرّخ على شكل وصف يسمّيه حقيقة تاريخية، ثم يزعم أنها قادرة على أن تعبّر عن نفسها بنفسها. من المنطلق النظري نفسه لبيكر، وصف بيرد رأي رانكي في إمكان إعادة تصوير أحداث الماضي كما جرت على أنه «حلم نبيل»[٥]، لا يتحقّق في الواقع، وأن موضوعية الكتابة التاريخية ما هي إلا نتيجة «إيمان»[٦] المؤرّخ بالوصول إليها.

في معرض تناولهما موضوعية الكتابة التاريخية، وضع بيكر وبيرد مرحلة استخراج المركّب التاريخي على محك النقد، مشدّدين على أن كل مركّب تاريخي خاضع لعملية انتقائية ومنظّمة للأحداث على شكل بناء تاريخي. ليس هذا البناء جزءًا من واقع ما حدث في الماضي وحقيقته، بل من صنع المؤرّخ المتأثر بقضايا حاضره، وبتوجّهاته وآرائه المسبقة، فالحقائق التاريخية موجودة في الحاضر، وفي عقل المؤرّخ لا في الماضي. قدّم بيكر مثالًا على رأيه حين ذكر الحدث المشهور في تاريخ الدولة الرومانية المعروف باسم «عبور قيصر نهرَ الروبيكون». إنّ القول: «عبر قيصر الروبيكون»، ليس حقيقة تاريخية، بل تعبير لغوي قرّر المؤرّخ أن يجعله حقيقة قائمة في الماضي، مع أنّ عبور الروبيكون صاحبَه عدد لا يحصى من أحداث لم يُعرها المؤرّخ انتباهًا ليصفها ويحوّلها إلى حقائق تاريخية[٧]. تجب الإشارة إلى أنّ دارسي التاريخ، في نقاشهم الحقيقة التاريخية، يضربون هذا المثل عن عبور نهر الروبيكون الذي يُعَد حدثًا مركزيًا في تاريخ الدولة الرومانية؛ إذ يقع هذا النهر في شمال شرق إيطاليا، وكان يفصل بين ولاية غالية الشمالية ومركز الإمبراطورية الرومانية في

---

(٤) Carl L. Becker, «What are Historical Facts?,» in: Hans Meyerhoff, ed., *The Philosophy of History in Our Time* (Garden City, N. Y.: Doubleday, 1959), p. 130.

(٥) Charles A. Beard, «The Noble Dream,» in: Fritz Stern, ed., *The Varieties of History: From Voltaire to the Present* (London: Macmillan, 1970), pp. 315-328.

(٦) Charles A. Beard, «Written History as an Act of Faith,» in: Meyerhoff, pp. 141-151.

(٧) Becker, «What are Historical Facts?,» p. 129.

إيطاليا. في عام ٤٩ ق. م. قاد يوليوس قيصر جيشًا من غالية وعبر الروبيكون متوجّهًا نحو روما، وسيطر عليها، وغيّر نظامها.

شحذت رؤية بيكر وبيرد أذهان كثيرين من المؤرّخين والمشتغلين بفلسفة التاريخ، طارحة أسئلة معرفية عن العلاقة بين الماضي التاريخي وحاضر المؤرّخ، نذكر منهم المؤرّخ الإنكليزي إدوارد كار (E. Carr) (١٨٩٢ - ١٩٨٢) صاحب الكتاب المعروف ما هو التاريخ؟ يلخّص كار عمق العلاقة المتبادَلة بين حاضر المؤرّخ والماضي بجملة قصيرة: «التاريخ حوار بين المؤرّخ في الحاضر و[ما يسمّى] حقائق الماضي»[٨]. هذا الحوار الدائم لن يجعل التاريخ علمًا قائمًا على حقائق كما دعا إليه رانكي ومؤيّدوه من المدرسة الوضعية. وكي يمنع التباس القرّاء في فهمه، طرح كار السؤال القديم الجديد عن ماهية الحقيقة التاريخيّة، مُقرًّا في جوابه بأن العقل السليم يقبل بوجود حقائق أساسية مشتركة هي في منزلة العمود الفقري للتاريخ، مثل وقوع أحداث في أزمنة وأمكنة معروفة، لكنه يعترض على تسميتها «حقائق تاريخية»، معتبرًا إياها شروطًا ضرورية في عمل المؤرّخ الذي لا يحتاج إلى مهارات خاصة للتعرّف إليها، وهي في منزلة مواد خام مشتركة تخص مجموع المؤرّخين لا مؤرّخًا بعينه، ولا تنتمي إلى التاريخ بمعناه الواسع. إن ضرورة الأخذ بهذه الحقائق الأساسية ليست نابعة من جودتها وخصوصيتها، بل من قرار مسبق يتخذه المؤرّخ في تحويلها إلى ما يسمى «حقائق تاريخية». ولأن المؤرّخ هو صاحب القرار في اختيارها وترتيبها، لا يصح القول إن «الحقائق تعبّر عن نفسها»، فالاعتقاد السائد بوجود حقائق تاريخية بشكل موضوعي ومستقل عن تأويل المؤرّخ هو اعتقاد خاطئ ومنافٍ للمنطق. وكي يوضح تحول الأحداث الموصوفة إلى حقائق معبّرة عن مدلول تاريخي، عاد كار إلى مثال عبور الروبيكون. ففي نظره أن «المؤرّخ، لأسباب متعلقة به، جعل عبور قيصر نهر الروبيكون حقيقة تاريخية، بينما لم يُعر أحد عبورَ ملايين الناس هذا النهر قبل قيصر وبعده اهتمامًا»[٩].

إن التشكيك في وجود حقائق تاريخية كما عرضه بيكر وبيرد وكار وآخرون

---

(٨) Edward H. Carr, *What is History,* With a New Introduction by Richard J. Evans, 3rd ed. (Great Britain: Palgrave, 2001), p. 29.

(٩) Carr, pp. 3-6.

من المشتغلين بقضايا الكتابة التاريخية، فتح نقاشًا في نظرة المؤرّخين وفلاسفة التاريخ إلى مفهوم الماضي التاريخي. نتيجة ذلك، تعرّض هؤلاء إلى قضايا معرفية ومنهجية لسبر أغوار هذه الكتابة وطبيعتها وخصائصها من حيث الشكل والمضمون وما تقدّمه من معرفة. أفضى هذا النقاش إلى بروز مدارس نظرية كثيرة، أغلبيتها متأثرة ومؤثرة بمناحٍ فكرية لها صلة بسائر العلوم الإنسانية. ومع أننا سوف نعود لاحقًا إلى معالجةٍ بعض آراء هذه المدارس، إلا أننا - لأسباب تتعلق بالتسلسل في عرض حججنا - نتوقف عند نظريتين نعتبرهما رئيستين في فهم طبيعة الكتابة التاريخية عمومًا: ترى النظرية الأولى أن وظيفة البحث التاريخي هي كشف أحداث التاريخ كما جرت في الماضي، وبناؤها من جديد، ويطلَق عليها «نظرية الكشف التاريخي» (Discovery Theory of History) أو «نظرية استعادة البناء التاريخي» (Reconstruction Theory of History)؛ أما الثانية، فتنكر على المؤرّخ قدرته على كشف الأحداث كما جرت في الماضي، وتعتقد أن عمل المؤرّخ يقتصر على بناء ماضي الأحداث بواسطة المصادر المتوافرة له، ولهذا تُسمّى «نظرية البناء التاريخي» (Construction Theory of History).

إن مؤيدي نظرية الكشف التاريخي يعتمدون على الفلسفة الواقعية، فيعتقدون أن المؤرّخ يكتشف أحداث الماضي، تمامًا كما يكتشف أحدهم شيئًا كان قائمًا فعلًا قبل اكتشافه. هذا يعني أن نظرية الكشف تعتقد أن للماضي وجودًا أنطولوجيًا (Ontological)، أي إنه قائم بنفسه قبل كشفه. ومع أن أغلبية مؤيدي نظرية الكشف التاريخي يقرّون بأن الماضي ليس قائمًا في الحاضر، فهم يصرّون على أن الماضي الذي انتهى هو كيان قائم مستقل عن كاشفه، أو المتعرّف إليه في الحاضر، وما البحث التاريخي إلا مسار يبدأ بحالة جهل الماضي إلى حالة كشفه ومعرفته.

ترى الفلسفة الواقعية أن الحصول على المعرفة يتم عبر إثبات صدق (Truth) وجود الواقع (Reality). واعتمادًا على الوسائل المعرفية للفلسفة الواقعية، يتبنى الكشف التاريخي نظرية الصدق التطابقي (Correspondence Theory of Truth) التي تقول إن صدق أي حجّة مطروحة في شأن قضية تاريخية أو كذبها ينبع من تطابقها مع الواقع أو عدم تطابقها، فالحجة تكون صادقة وصحيحة فقط عندما تطابق الواقع، وكاذبة عندما لا تطابقه. على المؤرّخ الباحث عن

الحقيقة التاريخية أن يقابل بين حججه التاريخية والماضي نفسه، عن طريق غربلة الحجج للفصل بين الحجة الصادقة والحجة الكاذبة، فيأخذ بالأولى ويرفض الثانية، ويبتعد من الحجة ثنائية القيمة (Bivalent)، أي غير الصادقة وغير الكاذبة. بعد الغربلة، يشرَع المؤرّخ في المطابقة التي توصله إلى اكتشاف أجزاء حقيقية من الماضي يُسمّيها حقائق تاريخية. يقرّ مبدأ التطابق بوجود كيانين منفصلين ومستقلين الواحد عن الآخر: **الأول** هو الحجة المطروحة في شأن قضية تاريخية، **والثاني** هو الواقع التاريخي أو حقائق الماضي أو الأحداث كما وقعت. تعتقد نظرية الكشف التاريخي أنه كلما زاد المؤرّخون كمية التطابق بين الحقائق التاريخية والحجج المطروحة، توسَّعَ اكتشاف الماضي وتعاظمت المعرفة التاريخية[١٠]. لكن أصحاب نظرية الكشف يرَون أن التطابق بحاجة إلى أداة يمكن بواسطتها أن يشير المؤرّخ إلى حصوله على كشفه. هذه الأداة هي المرجعية (Reference) التي تربط بين الحجة الصادقة في قضية تاريخية وواقع الماضي. إن طرح الحجة، الذي يأتي على شكل صيغة لغوية، يجعل الدلالة تمثّل العلاقة القائمة بين التعبير اللغوي الدال على الأشياء (Objects) والأشياء نفسها الموجودة في الواقع، أي إن الدلالة تنقل الرموز والإشارات المتمثلة بالتعبيرات اللغوية عند المؤرّخ إلى مجال الواقع التاريخي[١١].

سبق أن عرضنا بعض الآراء المشكّكة في الحقيقة التاريخية وفي نظرية الكشف التاريخي، حين تناولنا نقد المدرسة الوضعية في التاريخ عند بيكر وبيرد وكار. تبلورت نظرية البناء التاريخي من رحم هذا النقد، منطلقة من المنظور النظري الذي يقول إن الماضي هو ما يكتبه أو يقوله المؤرّخون عنه، ولا وجود مستقلًا له خارج وصفه في المؤلّفات التاريخية. لم يبقَ من الماضي إلا حاضر يحوي بقايا من الماضي على شكل ذكريات وكتابات وآثار أركيولوجية وغيرها. إن ما نسمّيه أحداث الماضي هي أحداث مبنية على قرائن نستخلصها من بقايا الماضي الموجودة في الحاضر، ثم ننسبها إلى الماضي الذي لا نستطيع كشفه ومعرفته كما كان. إن الاعتقاد السائد عند منظّري

---

(١٠) William H. Walsh, *An Introduction to Philosophy of History*, 2nd ed. (London: Hutchinson, 1967), pp. 72-92.

(١١) Robert C. Stalnaker, «Events, Periods, and Institution in Historians' Language,» *History and Theory*, vol. 6, no. 2 (1967), pp. 159-179.

الكشف التاريخي، أن أحداث الماضي لها وجود منفصل عن المعرفة التاريخية هو اعتقاد لا أساس له، فالمعرفة التاريخية وحدها هي القائمة في الحاضر. بهذا المعنى تتبنى نظرية البناء ما كتبه بنيديتو كروتشه (B. Croce) (١٨٦٦ - ١٩٥٢) عن أن كل تاريخ هو في الواقع «تاريخ معاصر»، لأن كل عناصره، من مصادر مكتوبة أو غير مكتوبة، موجودة في الحاضر(١٢).

إن عدم القدرة على كشف أحداث الماضي كما جرت لا يقلل من أهمية البناء التاريخي - المتمثّل بالكتابة التاريخية - في إثراء المعرفة. ليس صحيحًا أن نظرية البناء التاريخي تقود إلى تنازل وتساهل في الحِرفية، وابتعاد من قواعد البحث المتبعة في دراسة التاريخ. إن إعطاء المصادر الحيّز الكبير في تناول أي قضية تاريخية، والاستفادة القصوى من معارف العلوم الإنسانية الأخرى ومناهجها، يُكسبان البناء التاريخي تماسكًا أكبر ويجعلانه مقنعًا. كما أن استحالة العودة إلى الماضي، وعدم الاقتناع بوجود آلية تستطيع المطابقة بين أحداث البناء التاريخي للمؤرّخ والأحداث التي وقعت في الماضي، يجعلان نظرية البناء التاريخي تتبنّى نظرية التماسك (Coherence)، التي تقول إن صدق أي حجّة تاريخية مطروحة ينبع من تماسكها، وتناسقها مع حجج أخرى في البناء التاريخي، ومع المصادر المستعملة فيه. التماسك في البناء هو وحده الذي يمنح العمل التاريخي صدقية، وليس تطابق حجّة المؤرّخ مع الواقع التاريخي الذي ليس في متناوله. المؤرّخ لا يقدّم المعرفة التاريخية إلى القارئ باعتبارها حقيقة، بل يقدّمها متماسكة، مسبغًا عليها الجلاء والوضوح. ويتمثّل التماسك والوضوح بخلوّ البناء التاريخي من تناقضات منطقية في العرض والتفسير، وخلوّه من ثُغَر في المعلومات قد تفتح باب الاستهجان عند القارئ من بعض حجج المؤرّخ. وعلى العكس من نظرية الكشف، لا تطلق نظرية البناء الأحكام في شأن تقصير المؤرّخ في نقل الواقع التاريخي كما حدث، بل تحاسبه على أخطائه في استعمال المصادر، وعلى إخفاقه في عرض بناء تاريخي متماسك.

لا شك في أن المؤرّخين جميعًا يُقرّون بأن هناك فجوة تفصل بين المصادر التاريخية وأحداث الماضي، ولا أحد يستطيع جسرَها بسهولة عن طريق حِيل

---

(١٢) Benedetto Croce, *History as the Story of Liberty*, Translated from the Italian by Sylvia Sprigge, 2nd ed. (London: George Allen and Unwin Limited, 1941), pp. 19-22.

نظرية، مثل الاعتماد على الاستنتاج القائم على علاقة سببية معكوسة، أي حين نتيقّن من وجود نتيجة فنخلص إلى السبب الذي أدى إلى هذه النتيجة. يرى مستعملو هذا النوع من الاستنتاج أن هناك علاقة سببية بين وجود المصادر التاريخية في الحاضر بصفتها نتائج ووقوع الأحداث في الماضي بصفتها أسبابًا. نستعمل في حياتنا اليومية كثيرًا من الاستنتاجات القائمة على علاقة سببية معكوسة تفسر فيها النتيجة السبب، فحين نرى دخانًا يتصاعد من مكان ما نستنتج أن سببه هو نار مشتعلة. لكن علاقة الدخان بالنار لا تصلح أن تُستعمل قياسًا في علاقة المصادر المستعملة بالأحداث التي يبنيها المؤرّخ من خلال معالجة مصادره المكتوبة وغير المكتوبة. هذه الأحداث المبنية ليست الأحداث كما كانت، والعلاقة المتبادلة بين المصادر والأحداث المبنية لا تتم إلا بواسطة طرف آخر هو المؤرّخ. في حالة الدخان والنار نستطيع بواسطة العقل السليم جَسرَ الفجوة التي تفصل بين إدراكنا تصاعدَ الدخان وإدراكنا سبب تصاعده. أما في حالة المصادر والأحداث، فمهما استعمل المؤرّخ من استنتاجات معكوسة فلن يستطيع جَسرَ الفجوة بين مصادره القائمة في الحاضر والأحداث التي جرت في الماضي حين كان حاضرًا. ما يقوم به المؤرّخ هو بناء استنتاجاته على علاقة سببية عادية وليست معكوسة، أي إنه يستنتج من مصادره، بصفتها سببًا، نتيجة يصف فيها أحداثه المبنية، وبهذا تبقى الفجوة بين المصادر التاريخية وأحداث الماضي الحقيقية قائمة، مهما تطورت تقنيات المؤرّخ في دراسة مصادره. هذه الفجوة - غير القابلة للجَسر - نابعة في الأصل من الفجوة القائمة بين الحاضر والماضي.

كما أسلفنا، ليست لدى المؤرّخ آلية نظرية أو عملية تُعيده في الزمن إلى الماضي ليكتشف أحداثه. لهذا يلجأ بعض المؤرّخين إلى تبسيط (Reduction) مفهوم الماضي من خلال مفهومهم عن الحاضر الأقل تعقيدًا أو الأبسط. مهما طبّقنا ما تنتهجه الفلسفة في عملية تفسير معلومات وظواهر مركّبة ومعقّدة، بواسطة تفسير عناصرها الأقل تعقيدًا والأكثر بساطة، فلن نستطيع كشف أحداث الماضي كما وقعت. عملية التبسيط تصطدم لا بالتشكيك ورفض فكرة وجود أنطولوجي للماضي وللمستقبل فحسب، بل أيضًا تشكّك في وجود الحاضر باعتباره وحدة زمنية لها مدى تقبَل القياس. من دون أن نستفيض في التعريفات المتعددة، نرى أن النظريات العلمية في شأن الزمن والمكان تغيرت بتغير

قوانين الفيزياء منذ نسبية غاليليو مرورًا بنسبية آينشتاين، ثم بروز نظرية الكم (Quantum) التي تتحدث عن اللازمن (Timeless). وفي وقت نجد فيه أن مفهوم الزمن والمكان يتغير وفقًا لتطور علم الفيزياء، نرى أن الفلاسفة لم يقدموا رؤية مشتركة مقبولة في شأن هذا المفهوم؛ وما زال الفرع المعروف باسم فلسفة الزمن (Philosophy of Time) يشهد نقاشًا سيزيفيًا، إذ تسوده آراء متعددة، ينطلق بعضها من رؤية نيوتن العلمية التي ترى الزمن جزءًا من النظام الكوني، له وجود قائم بنفسه، وهو بُعد أو مدى تحصل فيه الأحداث في سلسلة متعاقبة، وبعضها الآخر يعود إلى الفيلسوفين غوتفريد لايبنتز (G. Leibniz) (١٦٤٦ - ١٧١٦) وإيمانويل كانط (E. Kant) (١٧٢٤ - ١٨٠٤) اللذين لا يقرّان بوجود بُعد أو مدى تتحرك فيه الأحداث أو الأشياء، وينظران إلى الزمن - مثلما ينظران إلى المكان والعدد - على أنه مفهوم فكري إنساني، تترتب بواسطته الأحداث والأشياء بالتعاقب والتسلسل والمقارنة. أما بعض الفلاسفة، فيعتمدون على مفهوم هنري برغسون (H. Bergson) (١٨٥٩ - ١٩٤١) الذي يؤمن بأن الزمن ليس واسطة، ولا مدى متجانسًا تتنقل بواسطته الأحداث والأشياء، وليس بناء عقليًا، بل إنه مجرد دوام (Duration) للذاكرة والإبداع.

يستعين بعض دارسي التاريخ في محاولتهم تخيّل الماضي عبر فهمهم الحاضر، بمنهج فلاسفة حاولوا تحديد معنى الحاضر على أنه الزمن الذي يفصل الماضي عن المستقبل. أطلق الفلاسفة على هذا المنهج اسم «نظرية الحاضر» (Presentism). يردّ كثير من الفلاسفة هذه النظرية إلى تأملات القدّيس أوغسطين (St. Augustine) (٣٥٤ - ٤٣٠)، أحد مفكّري الكنيسة المسيحية، في شأن الزمن. عبّر أوغسطين في مؤلفه اعترافات[١٣] عن إشكالية فهم الزمن على النحو التالي: «ما الزمن؟ لو لم يسألني أحد [عنه]، لعرفت: [لكن] لو أردت أن أفسّر معناه لسائلي عنه، لما عرفت»، وأضاف أن إدراك الزمن هو نوع من «نفخ» للعقل أو الروح ندرك بواسطته الأزمنة الثلاثة في وقت واحد، الماضي بالذاكرة، الحاضر بالانتباه، والمستقبل بالتوقّع. وشبّه الحاضر بشفرة السكين التي تفصل الماضي عن المستقبل من دون أن يكون لهذا الفصل مدى زمني

(١٣) Saint Augustine, *Confessions*, Translated with Introduction and Notes by Henry Chadwick (Oxford: Oxford University Press, 1998), p. 230.

محدد. في هذا التشبيه يجعل القدّيس أوغسطين الحاضر بلا مدى يقاس به، كأنه جزء من الماضي والمستقبل(١٤). هذا المدى غير القابل للقياس شغل كثيرًا من الفلاسفة الذين حاولوا تعريفه من جديد لعل ذلك يساعد في وضع فواصل بين الأزمنة الثلاثة. أدّت هذه المحولات إلى استحداث مفهوم «الحاضر المدرك» (Specious Present) ظاهريًا، المنسوب إلى أحد هواة الفلسفة باسم إدوارد روبرت كلاي (E. R. Clay). قسّم كلاي الزمن إلى أربعة أبعاد:

- الماضي الواضح؛

- الحاضر المدرك ظاهريًا، الذي هو في الأصل جزء من الماضي أو الماضي القريب؛

- الحاضر الحقيقي؛

- المستقبل.

تبنّى عالم النفس والفيلسوف الأميركي وليم جيمس (W. James) (١٨٤٢ - ١٩١٠) مفهوم الحاضر المدرك لكلاي، وعرّفه بتلك اللحظة القصيرة جدًا من الإدراك الذي ينبع من حالة سيكولوجية عابرة تمنح الحاضر مدًى معيّنًا من الزمن، ما يلبث جزؤه الأول المتقدم، في لحظة فائقة السرعة، أن يتحوّل إلى ماضٍ(١٥).

ثانيًا: الذاكرة والتاريخ

يُدرك كلٌّ منا الأحداث في اللحظات السريعة للحاضر المدرَك على طريقته، ثم يسبغ عليها أوصافًا بحسب فهمه إياها، وبحسب أسلوبه. وعلى الأغلب لا تبقى هذه الأوصاف على حالها، بل يتبدل كثير من تفاصيلها بفعل

(١٤) Saint Augustine, pp. 231-245.

(١٥) William James, *Principles of Psychology* (Chicago: Encyclopaedia Britannica, 1952), pp. 396- 420,

انظر أيضًا: Gerald Myers, «William James of Time Perception,» *Philosophy of Science*, vol. 38, no. 3 (September 1971), pp. 353-360.

التغيُّر الذي يحصل لذاكرتنا وتجاربنا الشخصية. وعلى الرغم من التغيُّر الذي يواكبها، تظل الذاكرة وسيلة معرفية تشير لا إلى ماضٍ ولّى فحسب، بل إلى مستقبل سوف يأتي أيضًا. لهذا يربط مؤيدو المدرسةَ الوضعية بين الماضي التاريخي والذاكرة الشخصية، معتقدين أن التذكّر الشخصي يشبه إلى حد بعيد كشف الماضي التاريخي الذي يقوم به المؤرّخ. التذكُّر، في نظرهم، بوّابة إلى التيقن بوجود ماض تاريخي يمكن كشف بعض أحداثه. في مقابل هذا الاعتقاد، يرى المشككون أن الذاكرة الشخصية، مثلها مثل المعرفة التاريخية، ليست قادرة على استعادة الأحداث كما جرت، بل هي أيضًا تبني الأحداث طبقًا لقدرة الذاكرة وقدرة المتذكِّر على صوغها من جديد.

تناول كثيرون من الفلاسفة والعلماء موضوع الذاكرة، مقترِحين أدوات معرفية (إبستيمولوجية) في تفسيرها وتعريفها. في كتابه **تحليل العقل**، حاول برتراند راسل (B. Russell) (١٨٧٢ - ١٩٧٠) أن يفسر ظاهرة الذاكرة التي يرى أنها تحتاج إلى عنصرين أساسيين: صورة ذهنية (Image) واعتقاد بأنّ الماضي موجود، أي إن الصورة الذهنية لا تصبح صورة الذاكرة إلا إذا كانت مرتبطة بشعور أو اعتقاد يجعل مضمون هذه الصورة يشير إلى حدث من الماضي. هذا الاعتقاد مختلف عن التوقّع؛ هو شعور محدّد أو مجموعة معقّدة من الأحاسيس، تظهر على شكل إشارة إلى الماضي، تنمّ عن الاعتقاد بالشعور، لا عن مضمون المعتقد به. لكن راسل نفسه يُقرّ بأنه لا يعرف كيف يُطوّر هذا التحليل الذي ربما يكون خاطئًا إلى حد بعيد. في أي حال، تتبنّى رؤية راسل هذه نظريةَ الذاكرة التمثيلية (Representational Theory of Memory) التي ترى أن التذكُّر هو استدعاء أو إعادة صورة إلى الذهن، تتمثّل بالوعي في الزمن الحاضر. يعزو دارسو الذاكرة هذه النظرية إلى ديفيد هيوم (D. Hume) (١٧١١- ١٧٧٦) وجون لوك (J. Locke) (١٦٣٢- ١٧٠٤) من القرن الثامن عشر. اعتقد هيوم أن إدراك الأشياء في الحاضر يتم بالتمثيل (Representation) ، لكنه قسّم هذا التمثيل إلى نمطين: انطباع ذهني وأفكار. الانطباع، في نظره، يُشكل اللبنات الأساسية للإدراك الذي يأتينا «بقوة وحيوية» لا كما تأتينا أفكار الذاكرة. لكن الانطباعات عادة، لا تلبث أن تظهر على شكل أفكار هي صور الذاكرة التي هي أضعف من الانطباعات من جهة، لكنها أقوى من صور التخيّل من جهة أخرى. ومع أن لوك يشارك هيوم في نظرية الذاكرة التمثيلية، فهو يصف

الذاكرة بأنها «مستودع» الأفكار من دون أن يفرّق بين أفكار التذكر وأفكار التخيل؛ ولأن الأفكار، عنده، لا تقوم خارج الوعي، يرى أنّ أفكار التذكر لا تستمر في الوجود عندما نتوقف عن التفكير بها. بالعودة إلى راسل، نرى أنه لا يجد فرقًا جوهريًا بين صور الذاكرة وصور التخيل إلا من جانب واحد، هو الشعور بأن صور الذاكرة تعود إلى شيء قد حدث فعلًا، ومن دون هذا الشعور فهي تشكّل تخيلًا لا أكثر(١٦).

لم تسلم نظرية الذاكرة التمثيلية من النقد الذي عبّر عنه توماس ريد (T. Ried) (١٧١٠ - ١٧٩٦)، المعاصر لهيوم ولوك، والذي دعا إلى نظرية الذاكرة المباشرة (Direct Theory of Memory) التي ما زال دارسو الذاكرة يهتمون بها ويقارنونها بنظريات أخرى. رأى ريد أن ذاكرتنا هي القدرة على أن يكون لنا الشعور بمعرفة فورية عن أشياء في الماضي. لكن هذا الشعور بالمعرفة لا يزوّدنا بمعلومات عن الأشياء إلا إذا كان للأشياء وجود في الحاضر. المعلومات عن الأشياء ليست ثابتة؛ إن لم نحتفظ بها في الذاكرة فسوف تتلاشى فورًا، وتجعلنا جاهلين وجودها تمامًا. استكمالًا لهذه الأفكار، درس بعضُ علماء النفس والفلاسفة المحدثين الذاكرةَ منذ النصف الثاني من القرن العشرين، لكنهم لم يتوصّلوا إلى نظرية جامعة معوَّل عليها. حتى دراسات علماء النفس التجريبية تدلّ على أننا لا نستطيع استعادة ما نُدركه في لحظة ما عبر الذاكرة. أما في العلاقة بين التخيّل والتذكّر فوجد بعضِ دارسي الذاكرة أن تخيّل شيء ما قد يتم من دون أن يكون هذا الشيء مرتبطًا بحدث وقع فعلًا، ويُمكن في هذه الحالة ألّا تكون لأسباب التذكر علاقة بالمصدر الأصلي للتذكر، بل تكون أسبابه نابعة من تجربة شخصية في الحاضر تعود إلى تجربة في الماضي. لذلك يصعب الكلام على شروط سببية للتذكر، فكل ما يحتاج إليه المتذكّر هو تجربة سابقة، لا يمكن من دونها أن يكون لمجرى الأحداث تمثيل في الذاكرة، ويمكن في حالات معينة أن تكون عند شخص ما تجربة في الحاضر لا علاقة لها بتجربة سابقة، وهذه ليست ضربًا من ضروب الذاكرة المعوَّل عليها. هذا العرض منذ هيوم ولوك يعكس عمق الإشكالية المعرفية التي ما زالت تبحث عن خصائص

---

(١٦) انظر: «Memory,» in: *Stanford Encyclopedia of Philosophy,* 3/2/2010 [Electronic Resource].

أكثر دقةً لمفهوم الذاكرة، وما زالت تشغل دارسي الذاكرة. يُقرّ كثيرون من هؤلاء الدارسين بأن تعريف الذاكرة باعتبارها المعرفة عن الماضي ليس تعريفًا شافيًا لا يحتمل الجدل. لا شك في أن هناك اعتقادًا سائدًا بين معظم الناس بوجود معرفة قائمة عن الذاكرة، إلا أنّ هناك أيضًا اتفاقًا عامًا على أن ليس كل ما تحويه الذاكرة شاهدًا على وجود معرفة عن الماضي. في كثير من الحالات تكون الذاكرة زائفة لا تحمل معرفة عن الماضي، بل تحمل اعتقادات زائفة عنه، وفي حالات أخرى يكون هناك تذكّر لا علاقة له بأحداث الماضي، مثل تذكر مواعيد لقاءات في المستقبل. يطلق دارسو الذاكرة على تذكّر مواعيد مستقبلية مصطلح «التذكر الافتراضي المعروض» (Propositional Memory) الذي ينبئ عن أمر لم يحصل بعد، والذي يختلف عن تذكر حدث (Event Memory) حصل فعلًا[١٧].

لا يقتصر التذكر المعروض على مواعيد مستقبلية، بل يمتد إلى تواريخ لأحداث من الماضي. تذكّر تاريخ الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر ٢٠٠١ مثلًا عن طريق خبر معروض في الإعلام المرئي، أو المسموع، أو في أي مادة مكتوبة، هو تذكّر الخبر المعروض، لا تذكُّر الحدث نفسه الذي حصل في هذا التاريخ. إن تذكّر حدثٍ ما يحتاج إلى مشاهدته أو الاشتراك فيه، وتبقى في ذهن المتذكّر صوَرٌ عنه، لها فاعلية تُمكّنه من أن يبني لها أوصافًا معينة. لكن هذه الأوصاف قابلة دائمًا للتغيّر كلما تقدم الزمن وتبدّلت التجارب. مهما اختلف الفلاسفة والعلماء حول القضية المعرفية في تفسير الذاكرة وتعريفها، فإنهم جميعًا متفقون على أن الذاكرة تمنحنا الإحساس بوجود فواصل افتراضية بين الماضي والحاضر والمستقبل. يعتمد بعض المتحمسين للمدرسة الوضعية في الكتابة التاريخية على الذاكرة في حججهم عن الماضي، معتبرين أن قسمًا من الأحداث المحفوظة في الذاكرة له من الصدقية ما يكفي للاعتقاد بأنها صحيحة وصادقة، وأن الذاكرة الشخصية ذات الصدقية تدل على وجود ماضٍ يمكن كشف أحداثه كما حصلت. على الرغم من الاختلاف المنهجي بينَ تعامل المؤرّخين مع مصادرهم المكتوبة وتعاملهم مع مصادرهم الشفوية القائمة على الذاكرة الشخصية، تدلّ المقاربة المعرفية على أن الذاكرة غير قادرة على

---

(١٧) «Memory,» in: *Stanford Encyclopedia of Philosophy.*

استعادة الحدث كما حصل، بل قادرة على بناء حدث يعتمد على ما تبقّى من صور الحدث الذي حصل فعلًا. ومهما حاول المتذكر فلن يستطيع المطابقة بين «حدثه» المبني على التذكر والحدث الذي حصل فعلًا، لأن هذا الأخير لم يعد له وجود في الحاضر المدرَك. هذه المقاربة المعرفية تعني أن منزلة المصادر الشفوية المعتمِدة على التذكر بالنسبة إلى المؤرّخ هي بمنزلة المصادر المكتوبة التي تقود كلها إلى بناء الأحداث لا إلى كشفها. إذا كان هناك اختلاف في تعامل المؤرّخ مع كل من هذين النوعين من المصادر فهو ليس نابعًا من فروق في المقاربة المعرفية، بل من فروق في المقاربة المنهجية الضرورية في تعامل المؤرّخ مع النصّ المكتوب بشكل مغاير لتعامله مع الكلام الشفوي المعتمِد على الذاكرة. بهذه المقاربة المعرفية للأحداث المبنية - عن طريق الذاكرة وعن طريق المصادر المكتوبة - لا يعتني المؤرّخ بالماضي المطلَق المستحيل إدراكه، بل بماض تاريخي يمكن بناؤه في الحاضر المدرَك، وسوف نعود في نهاية هذا الكتاب إلى معالجة مسألة التاريخ الشفوي.

ثالثًا: تفسير أم تأويل؟

تُعيدنا المقاربة التي عرضناها عن مفهوم الزمن وعن الذاكرة إلى كارل بيكر، أحد أوائل مقوّضي مقولات المدرسة الوضعية التي تدّعي علمية المعرفة التاريخية وموضوعيتها. ما زال كثيرون من ناقدي المدرسة الوضعية يستعينون ويطوّرون مقاربة بيكر لأنها شملت مفهومَي الزمن والذاكرة في تقويم عمل المؤرّخ. انطلق بيكر من الفرضية التي تقول إن سبر أغوار العلاقة المتبادَلة بين الذاكرة والماضي من جهة، والذاكرة والكتابة التاريخية من جهة أخرى، يمكن تبسيطه عن طريق استقصاء فعل الذاكرة عند الناس العاديين الذين لا يمارسون حِرفة التاريخ، ثم مقارنة ذلك بعمل المؤرّخين. نتيجة عملية التبسيط (Reduction)، يرى بيكر أن الناس العاديين يقومون في حياتهم اليومية بعمل مشابه إلى حدٍ بعيد بما يقوم به المؤرّخ؛ فالناس العاديون يبنون أحداثًا من الماضي معتمدين على شواهد من الحاضر. إذًا، كل إنسان «مؤرّخ بنفسه

ولنفسه»، كما يدل عنوان مقالته المعروفة: «كل إنسان مؤرّخ بنفسه»[١٨]. يبدأ بيكر مقالته بعرض تعريفات للتاريخ منبثقة من رؤيته الماضي والحاضر والذاكرة والمعرفة، ويصل إلى نتيجة مفادها أنّ التاريخ ليس علمًا «يكشف الماضي»، بل معرفة تعتمد على ما يكتبه المؤرّخون؛ فمصادر المؤرّخ من وثائق ومعلومات ليست أحداث الماضي، بل بقايا لأحداث اختفت ولم تعد قائمة، ولا يستطيع المؤرّخ أن يستنتج منها سوى توكيد في الحاضر لحصولها، ويقدّمها إلينا باعتبارها معرفة. من هذا يتدرج بيكر في تعريف التاريخ باعتباره «معرفة أحداث حصلت في الماضي». لكن، لأن المعرفة لا تتم إلا بالذاكرة، من الأفضل إذًا أن نعرّفه إلى أنه «الذاكرة لأحداث حصلت في الماضي». وما دامت الأحداث أفعالًا وأقوالًا نابعة من التفكير، فالتعريف الأصحّ هو «الذاكرة لأشياء قيلت وفُعلت في الماضي»، ولأن الأفعال والأقوال قد حصلت وانتهت فلا حاجة إلى أن نضيف كلمة «الماضي» ليصبح التعريف «الذاكرة لأشياء قيلت وفُعلت». الذاكرة هي التي تمنحنا أدوات تعاملنا مع واقعنا ومن دونها يصبح يومنا وغدنا خاويَيْن من أي هدف. تجعل الذاكرة، أيضًا، كلًّا منّا مؤرّخًا بنفسه ولنفسه، لأننا جميعًا نذكر أقوالًا وأفعالًا ضرورية في أعمالنا الحالية والمستقبلية. عندما يخوننا التذكّر الشخصي نلجأ إلى طرق عدة، مثل النظر في يومياتنا أو التنقيب في أوراقنا الشخصية أو الاستعانة بذاكرة آخرين لنضيفها إلى ذاكرتنا. لكن مهما شحذنا ذاكرتنا، فلن نستطيع استحضار الماضي غير الموجود، ولا نستطيع الولوج إلى المستقبل المجهول، بل سنظلّ رهينة لحظات تذكّرنا بحاضر نحاول أن نقيس عليه الماضي والمستقبل. لكن، ما نعتبره حاضرًا ليس محددًا بزمن واضح لأنه يختفي حالًا ويصبح ماضيًا قبل أن نشير إليه على أنه زمن حاضر. إن حاجتنا إلى حاضر نقيس عليه تفرض علينا «سرقة» جزء من الماضي القريب لنضيفه إلى إدراكنا الفوري ونصنع منه «حاضرًا مدرَكًا» ظاهريًا. هذا الحاضر هو في منزلة نمط من التفكير يتغيّر بحسب استجابتنا لإدراكنا الفوري، وبحسب الأهداف التي يسوقها هذا الإدراك. في كل لحظة معطاة، كل منا - بمن في

(١٨) Carl L. Becker, «Everyman His Own Historian,» *American Historical Review,* XXXVII (January 1932), pp. 221-236, Republished in: Brian Tierney, Donald Kagan and L. Pearce William, eds., *What is History – Facts or Fancy* (New York: Random House, 1967), pp. 28-41.

ذلك المؤرّخون - يضيف إلى نسيج الحاضر المدرَك المتغير دائمًا خيوطًا جديدة من تذكُّر مستحدث ملائم لمقتضيات حياتنا اليومية، وتوجهاتنا وتطلعاتنا المستقبلية. في هذا النمط من التفكير القائم على استحداث الذاكرة يمكن توسيع مدى الحاضر المدرَك فنقول مثلًا: «الساعة الحالية» أو «السنة الحالية» أو «الجيل الحالي». مع أن الأحداث المتوقعة في المستقبل ليست جزءًا من حاضر مُدرَك يشير إلى ماض، إلا أنها تتجمع فيه على شكل افتراضات لتوقعات مستقبلية. الحاضر المدرك إذًا لا يحتضن «الذاكرة لأشياء قيلت وفعلت» فحسب، بل أيضًا توقّعات لأشياء يُفترض أن تحصل في المستقبل. لكن ذاكرتنا لا تقتصر على أمور شخصية، بل تتعدى ذلك إلى أمور عامة تخصّ مجتمعنا ومجتمعات أخرى، كسبناها من تجاربنا السابقة وعلمنا عنها من مصادر متعددة. بهذه الذاكرة المتجددة «لأشياء قيلت وفعلت» في الماضي القريب والبعيد، نُكوّن لأنفسنا وبأنفسنا تاريخًا بسيطًا نابعًا من ماضٍ مفكّر به في الحاضر المدرَك. يمكننا أن نقيس على هذا المفهوم للتاريخ البسيط عند كل منا، مفهوم التاريخ عند المؤرّخين المحترفين[19].

استكمالًا لما ذكرناه سابقًا عن أن بيكر كان من أوائل المُبشرين بنظرية البناء التاريخي، سوف نعرض تلخيصًا سريعًا لهذه النظرية مستعينين برؤيته للمعرفة التاريخية المعروفة لدارسي الكتابة التاريخية بـ «النسبية» (Relativism)، مؤجّلين عرض تطوُّر هذه الرؤية عند منظّري ما بعد الحداثة الذين أضافوا إليها في أواخر القرن العشرين أبعادًا معرفية ومنهجية جديدة، أثّرت في تعزيز مناخ جديدة، مثل المنحى اللغوي والمنحى الثقافي وغيرهما، وسوف نتطرق إليها لاحقًا. يكفي أن نشير في هذا التلخيص إلى أنّ المؤرّخ، مثل الناس العاديين، يوسّع الحاضر المدرَك عن طريق توسيع دائرة «الذاكرة لأشياء قيلت وفعلت»، الذي يتم بتذكر «مفتعل» لأوصاف الأحداث التي حصلت، رابطًا بينها بسلسلة من التفسير والتأويل، تمنح كتابته معنى في الحاضر. على الرغم من محاولات

(١٩) Becker, «Everyman His Own Historian».

كثيرين من المؤرّخين «الصادقة» جعلَ أعمالهم التاريخية ترقى إلى مرتبة العلم، فإنهم يكتبون نوعًا من الأدب، ومهما استعملوا من مناهج التفسير العلمي، يبقى تأويل أوصاف الأحداث - لا تأويل الأحداث نفسها - مركزيًا في عملهم. هم يستخدمون - من حيث يدرون أو لا يدرون - رطانة لغوية تعتمد على أساليب البلاغة الأدبية، تجعل التاريخ نوعًا من أنواع الأدب. مع أن المؤرّخ يعتمد على «الذاكرة لأشياء قيلت وفعلت» في سرده التاريخي، إلا أن شواهده وتأويله ووصفه من جديد أوصافَ الأحداث التي حصلت فعلًا، تظل حبيسة أساليبه الأدبية. إن حججه وأحكامه العامة وطريقة سرده ووصفه ومقارنته وملاحظاته وقياساته التمثيلية وتحليله كلها تتوخّى تقديم عرض ذي معنًى مقنع لتعاقب هذه الأحداث الموصوفة. لكن «الماضي التاريخي» الذي يكتب عنه المؤرّخ ليس جزءًا من عالم مادي خارج وعيه، بل بناء يمتزج فيه الخيال بأوصاف الأحداث التي حصلت. إن الشكل والمضمون في هذا البناء غير منفصلين الواحد عن الآخر، وكلاهما خطاب أدبي يخلق من جديد تسلسلًا لأحداث غير مدرَكة حسيًا.

قبل أن نتناول تحليل المنظور الأدبي للكتابة التاريخية، لا بد من أن نشدّد على أن أغلبية مؤيدي هذا المنظور يرَون أن تصنيف التاريخ أدبًا لا ينتقص من أهميته باعتباره فرعًا من فروع المعرفة؛ إذ على الرغم من تبدل الروايات التاريخية من مؤرّخ إلى آخر، وتغيّرها من جيل إلى آخر، وعلى الرغم من نسبية المعرفة التاريخية، يظل هذا الفرع يقدم إلينا الأدوات المهمة في توسيع وإثراء معرفتنا في الحاضر المدرَك وما يصاحب هذه المعرفة من تأثير فينا أفرادًا ومجتمعات. لا شك في أن عددًا كبيرًا من المؤرّخين وفلاسفة التاريخ يرفضون هذا التصنيف، مدافعين عن الكتابة التاريخية «التقليدية»، ومركزين جهدهم في الحفاظ على أسسها المنهجية التي تقوم على تمحيص دقيق للمصادر، وعلى تفعيل وسائل «علمية» في التفسير، منعًا لتحويلها إلى نوع آخر من أدب مُتخيَّل منتزع من «واقعية» الأحداث التي حصلت في الماضي. تعاظم هذا الرفض لتصنيف التاريخ منذ أواخر القرن العشرين، عندما هبّت

عواصف ما بعد الحداثة، لتضيف إلى مقاربات بيكر وغيره من النسبيين عناصر معرفية ومنهجية جديدة تعمّق الاعتقاد أن الكتابة التاريخية نصٌّ أدبي و«لا شيء خارج النص»، كما يزعم جاك دريدا (J. Derrida) (١٩٣٠- ٢٠٠٤)، مستندًا في قوله هذا إلى مقاربات فريدريك فلهيلم نيتشه المعرفية المشكِّكة في موضوعية المعرفة ومجموعة القيم الدينية والأخلاقية والعلمية والفلسفية التي قام عليها الفكر الغربي حتى القرن التاسع عشر[٢٠].

لم تثنِ المقاربات النسبية للمعرفة التاريخية، وتصنيف التاريخ فرعًا أدبيًا، من محاولات جعله علمًا يستند إلى قواعد علمية تفسّر الظواهر التاريخية. ما زالت هذه المحاولات تستلهم بعض مقولات الفلسفة الوضعية التي سبقت ظهور ما بعد الحداثة، زاعمة أن الكتابة التاريخية تستطيع أن تستخدم قوانين من علوم الاجتماع والنفس والاقتصاد وغيرها، على الرغم من صعوبة اعتبار هذه العلوم تُنتج قوانين عامة متفقًا عليها في أي زمن معطى، بسبب تنوّع نظرياتها واختلاف مناهجها.

تجلّت هذه المحاولات بشكل جدّي ومنظّم عند الفيلسوف الألماني كارل غوستاف همبل (C. Hempel) (١٩٠٥ - ١٩٩٧) الذي حاول في عام ١٩٤٢ أن يُطبق نماذج التفسير العلمي المستوحاة من الفلسفة الوضعية المنطقية، أو التجريبية - الحسّية المنطقية (الإمبيريقية المنطقية) (Logical Empiricism) على أحداث التاريخ. عرض همبل نموذجيْن منفصلين من التفسير، ثم جمعهما تحت سقف نموذج واحد يشملهما، من دون أن يضرّ بخصوصية كل منهما. سُمِّيَ الأول نموذج التفسير الاستنتاجي النومولوجي (Deductive Nomological Model of Explanation) القائم على الاستنتاج المنطقي من العام إلى الخاص، وعلى قوانين عامة (معنى «Nomos» هو «قانون» في اليونانية القديمة). هذا التفسير، في نظره، مناسب لا للعلوم الطبيعية فحسب، بل كذلك للعلوم الإنسانية التي تشمل التاريخ. انطلق همبل من الفرضية التي تقول إن السؤال «لماذا وقع الحدث؟»، أو «لماذا توجد ظاهرة ما؟»، يعبّر عن استهجان وقوع الحدث أو وجود الظاهرة، وهو سؤال مشترك في البحث العلمي بعامة، بما فيه

(٢٠) انظر: Bernd Magnus, Stanley Stewart and Jean-Pierre Mileur, *Nietzsche's Case: Philosophy as/and Literature* (London: Routledge, 1993), pp. 14, 194-195, 213, and pp. 248-249.

البحث التاريخي. عندما يكون الجواب عن السؤال معتمدًا على نماذج التفسير النومولوجي يتحقّق التفسير المقنع الذي يُزيل مواطن الاستهجان. على صاحب التفسير المقنع والصادق أن يُثبت أن الحدث التاريخي كان متوقعًا حين وقوعه. كي يستطيع المؤرّخ أن يطبّق هذا النموذج من التفسير على الحدث التاريخي، عليه أولًا أن يعرف أنّ الحدث وقع فعلًا، وعليه أن يفترض أنه كان يعيش في وقت وقوعه، مستهجنًا ومتسائلًا: لماذا وقع؟ وحين يطبق قواعد التفسير يكون قد أزال الاستهجان، وأثبت أن وقوع الحدث المفسَّر كان متوقعًا. بهذا المعنى، يرى همبل أن التفسير والتوقع متوازيان، يفرضان على المؤرّخ أن يعرف الوقائع الحقيقية التي شكلت الشروط الضرورية لوقوع الحدث، والتي تفرض عليه أن يعرضٍ حججًا (Statements) منطقية في شأن هذه الشروط، وأن يزوّدها بقوانين لتشكّل معًا حججًا واقعية (Factual Statements) للتفسير. بما أن المؤرّخ يُكثر من استعمال كلمات تشير إلى شروط وقوع الحدث، مثل: «بسبب»، «لأنّ»، وغيرهما، وبما أنه يستعمل كلمات تنمّ عن استنتاج وقوع الحدث مثل: «لذلك»، «لهذا»، فهو يقوم بعمل مشابه لما يقوم به عالم الطبيعة الذي يبني تفسيره على شقّين: في الشقّ الأول يشرح ويصف الوقائع مكوّنًا الشروط الابتدائية (Initial Conditions) لأي تفسير، وفي الوقت نفسه يعرض القوانين الرابطة. يشكل هذا الشق الجزء المفسِّر (Explanans) الذي تنبع منه النتيجة التي يشرحها ويصفها بعد كلمات مثل «لذلك» و«لهذا». هذا الشرح والوصف للنتيجة المستخلصة يمثل الشقّ الثاني، أي الجزء المفسَّر (Explanandum). كي يكون التفسير صادقًا يجب أن تكون القوانين العامة صحيحة، والوقائع الموصوفة في الشروط الابتدائية صادقة وحقيقية. يطلق همبل على هذا النموذج من التفسير المعتمد على قوانين مؤكدة وعامة اسم «نموذج التفسير الاستنتاجي النومولوجي» الذي يجري فيه الاستنتاج من العام إلى الخاص، لأنّ القوانين المستعملة فيه قوانين عامة مثبتة صحّتها. لكن همبل يُقرّ بأن هذا النموذج الاستنتاجي لا يصلح تطبيقه على كل حالات التفسير التي ليست لها قوانين عامة تفضي إلى الاستنتاج (Deductive) من العام إلى الخاص. لهذا يلجأ همبل إلى نموذج التفسير الاستقرائي النومولوجي (Inductive Nomological Model of Explanation) القائم على الاستقراء (Induction) من الخاص إلى العام، والمعتمد على قوانين احتمالية أو إحصائية. يمكن

شرح الخصائص الاحتمالية أو الإحصائية لنموذج التفسير الاستقرائي النومولوجي بواسطة المثل التالي: هناك احتمال كبير أن المدخّنين معرّضون للإصابة بمرض سرطان الرئة، ولأن فلانًا من الناس هو واحد من مجموع المدخنين، «لذلك» أصيب فلان بمرض سرطان الرئة. هذا النموذج الاحتمالي يبدأ أيضًا بسؤال «لماذا وقع الحدث؟»، وينتهي إلى إثبات أنه كان متوقعًا أن يحدث بسبب وجود احتمال يتجاوز الخمسين في المئة لوقوعه. كما أسلفنا، جمَع همبل بين هذين النموذجين من التفسير تحت سقف واحد في نموذج سمّاه «نموذج القانون الجامع» أو «الكاسي» (Covering Law Model). ومع أن همبل يُقرّ بأن الكتابة التاريخية تخلو عمومًا من نماذج كاملة في التفسير، إلا أنه يعتقد أن لبعض التفسيرات التاريخية طابعًا نومولوجيًا. يتجلّى هذا الطابع بشرح الظاهرة المفسَّرة ووصفها، وبوصف النتيجة المستخلَصة من شروط ابتدائية معينة سبقتها أو صاحبتها. يضرب همبل أمثلة لتفسيرات تاريخية ليخلص إلى نتيجة مفادها أن معظم التفسيرات التاريخية تعتمد على عرض أسباب اقتصادية، أو تتناول مبادئ عامة لتغيرات اجتماعية أو ثقافية، تحمل في طياتها عناصر التفسير النومولوجي، على الرغم من أنها ليست مصوغة بشكل نومولوجي كامل. وكي يُقنع بأن نماذج التفسير النومولوجي مناسِبة للكتابة التاريخية، يقدّم إلينا همبل أمثلة من تفسيرات غير كاملة أو ناقصة موجودة أيضًا في العلوم الطبيعية والرياضيات. يرى همبل التفسيرَ الناقص ذا الطابع النومولوجي مجردَ مخطط تفسيري (Explanation Sketch) معروض على شكل خطوط عريضة عامة، لكنها مقنعة بحيث يمكن تكملتها بواسطة حجج مشروحة ومقوّمات تفسيرية واضحة لترقى إلى نماذج التفسير النومولوجي[٢١].

يعكس تنازل همبل التدريجي، من نموذج القانون الجامع أو الكاسي إلى مخطط تفسيري، ضعفَ الفلسفة الوضعية في التعامل مع تفسير أحداث تاريخية. من دون أن نقحم القارئ في الجدل الذي أعقب نشر مقالته عن إمكان تطبيق منظوره في الكتابة التاريخية، لا بد من أن ننوّه بأن القوانين العلمية نفسها غير ثابتة ثبوتًا سرمديًا، بل متطورة من جيل إلى آخر، وأن هناك فرقًا واضحًا بين العلوم من حيث إنتاج قوانين عامة واستهلاكها.

(٢١) Carl G. Hempel, «The Functions of General Laws in History,» *The Journal of Philosophy* vol. 39 (1942), pp. 35-48.

علماء الطبيعة يُنتجون قوانينهم ويستهلكونها ما دامت صالحة للتطبيق حتى تظهر قوانين جديدة أفضل قادرة على مواكبة التطور العلمي. أما المؤرّخون، عمومًا، فلا ينتجون قوانين عامة ولا يستهلكونها، على الرغم من ادعاء همبل أنهم يستهلكون بعضًا منها، وعلى الرغم من زعم منظّري الحتمية التاريخية بوجود قوانين تتحكم بالتطور التاريخي، وبأن التاريخ مثله مثل علوم أخرى يستهلك قوانين عامة. سوف نؤجّل تناول نظريات الحتمية التاريخية إلى مكان آخر في هذا الكتاب لنضعها على محكّ النقد، ولنشرح تداعياتها على كتابة التاريخ، لكننا قبل ذلك سنعرض تلخيصًا سريعًا للفرق بين العلوم المستعملة القوانين، وتلك التي تخلو من استعمال القوانين كما صاغ ذلك الفيلسوف الألماني فلهيلم وندلباند (W. Windelband) (١٨٤٨ - ١٩١٥) حين قسّم العلوم إلى قسمين أساسيين: الأول هو العلوم الطبيعية المنتجة والمستهلكة للقوانين وهي العلوم «النوموتية» (Nomothetic) التي تسعى إلى تفسير الظواهر الموضوعية. أما القسم الثاني فيشمل العلوم الإنسانية بما فيها التاريخ، وهي علوم تصف ظواهر خاصة فردية واستثنائية وطارئة، وهي إذًا، علوم أيديوغرافية (Idiographic) (مأخوذة من «Idios» التي تعني في الألمانية «خاص» ومن «Graphien» التي تعني «أن يكتب»). هذه الأخيرة لا تنتج قوانين ولا تستهلكها لأن الظواهر والأحداث التي تصفها هي عابرة أحادية الظهور تحصل مرة واحدة لا تتكرر، ولأن أسباب كل واحدة منها وخصائصها تختلف عن الأخرى من حيث الزمان والمكان والشكل والمضمون، مهما كان التشابه بينها[٢٢].

ينطلق الذين يتبنّون التفسير القائم على قوانين، أمثال همبل، من الاعتقاد بأن الحدث التاريخي واقعي، مثله مثل أي ظاهرة واقعية قائمة بشكل مستقل عن المؤرّخ، وأن هناك قوانين، أو على الأقل قواعد عامة يمكن بواسطتها بناء نموذج لتفسيره. لكن المؤرّخ، كما أسلفنا، هو الذي يبني من أوصاف الحدث الموجودة في المصادر حدثًا تاريخيًا، ويسبغ عليه في الحاضر أوصافًا جديدة ليصبح البناء متخيَّلًا له، ومن الصعب مطابقته مع الحدث كما حصل فعلًا.

---

(٢٢) Wilhelm Windelband, «History and Natural Science,» Translated by Guy Oakes, *History and Theory*, vol. 19 (1980), pp. 165-185.

إن المؤرّخ حين يفسّر أحداث التاريخ المبنية، ويربط الواحد بالآخر في مسار تاريخي، فهو في الواقع لا يفسّرها كما حصلت، بل يقدّم تأويلًا لا تفسيرًا لها. وبما أن كل حدث أو مسار تاريخي هو ظاهرة منفردة حصلت مرة واحدة غير متكرّرة، فالمؤرّخ معني بتأويل خصوصيته المبنية والمختلفة عن أحداث ومسارات أخرى مبنية، ومن الصعب ربطها بقوانين ضابطة تجمع بينها، كما هي حال الظواهر الطبيعية المتكررة. ربما يردّ المدافعون عن التفسير المعتمد على قوانين بأن ليست كل الظواهر الطبيعية متكرّرة، بل هناك أخرى لها خصوصية وانفرادية مثل الأحداث الجيولوجية أو سقوط سقف بيت بُني بطريقة هندسية خاطئة، وهذه تحتاج إلى بحث علمي قائم على قوانين في تفسير حصولها. لكن هذه الأمثلة وغيرها من الظواهر الخاصة في الطبيعة والحياة اليومية لا يمكن القياس عليها لتبنّي قوانين في تفسير أو تأويل الأحداث والمسارات التاريخية المبنية والمتخيلة. السبب في ذلك نابع من أن موضوع بحث المؤرّخ للظواهر التاريخية متعلّق بأفعال الإنسان وأقواله، أي إنه مشابه في جوهره لأفعال الباحث التاريخي وأقواله، ومختلف جوهريًا عن موضوع البحث في الظواهر الطبيعية المتعلقة بفعل الطبيعة.

كي نوضح هذا الاختلاف، سوف نفترض أن هناك فصلًا بين موضوع المعرفة والذات العارفة، ونتغاضى عن النقاش في العلاقة المتبادلة بينهما الذي ما زال يشغل الفلاسفة، والذي أفضى إلى بروز نظريات تلغي الفصل بينهما إلى درجة العدمية (Nihilism). كان لمقاربة الفيلسوف الإيطالي جامباتيستا فيكو (G. Vico) (١٦٦٨ - ١٧٤٤) النظرية لموضوع البحث التاريخي أثر كبير في تطور بعض نظريات التفسير والتأويل التاريخيَّيْن. رأى فيكو أن موضوع البحث في العلوم الطبيعية متعلق بأشياء خارج الذات العارفة، غريبة عن طبيعتها البشرية، بينما موضوع البحث التاريخي لا يختلف في الجوهر عن طبيعة المؤرّخ باعتباره ذاتًا عارفة لأن كليهما - الموضوع والذات - متعلّق بالعنصر البشري. بما أن المؤرّخ يستطيع أن يقوم بأفعال مشابهة لتلك التي يفعلها بنو البشر، وبما أنه يعرف نفسه، فهو أيضًا يستطيع أن يتصوّر الدوافع المحتملة التي جعلتهم يفعلون ما فعلوه في الماضي. من هذا المنظور لموضوع البحث التاريخي ذي الطابع البشري، رأى فيكو أن الفكر نابع من بيئة ثقافية متغيرة عبر التاريخ، ومتأصل دائمًا

فيها، وهي مرتبطة بتطور اللغة من مرحلة الأسطورة والشعر إلى مرحلة التجريد النظري والمفردات التقنية. اعتقد فيكو أن فهم الإنسان ذاته يعني فهم سلسلة نَسَب أفقه الفكري. هذا الفهم بحاجة إلى «علوم» تاريخية تقدم نموذجًا لموضوعية مختلفة عن العلوم الطبيعية، لأن مواضيع بحثها غير مستقلة عن الذات الباحثة، ففي حقل الدراسة التاريخية لا يوجد تمايز واضح بين الباحث وموضوع الدراسة، لأن المؤرّخ يدرس عالمًا خاصًا به، هو عالم الإنسان. وبما أن المعرفة التاريخية ومعرفة الذات متلازمتان دائمًا، يستطيع المؤرّخ أن يفهم موضوع بحثه من الداخل عن طريق التعاطف إلى درجة تقمّص شخصياته التاريخية عاطفيًا، وعن طريق التفكير من جديد بما كانوا يفكّرون حين قاموا بأفعالهم.

جعل فكرُ فيكو الفلسفي، ونظرياتُه في التاريخ واللغة وغيرها من المعارف الإنسانية، كثيرين من دارسي العلوم الإنسانية يعودون إلى درس كتاباته من جديد في ضوء التغيرات التي صاحبت الفكر الغربي المعاصر. يكفي أن نشير إلى الكتاب الضخم الذي اعتمدنا عليه في تلخيص فكر فيكو، والذي ساهم في إعداده تسعة وعشرون كاتبًا من أهم دارسي الفلسفة والعلوم الإنسانية والتاريخ في النصف الثاني من القرن العشرين، وقدّم كل واحد منهم دراسة متخصصة بمجال من مجالات هذا المفكّر(٢٣).

رابعًا: التاريخ استرجاع بلا عودة

ساهم الفيلسوف والمؤرّخ روبين جورج كولنغوود (R. Collingwood) (١٨٨٩ - ١٩٤٣) في تطوير مذهب فيكو ليجعله أساسًا في فهم التاريخ. في بداية دراسته الفلسفة، تأثر بالمدرسة الواقعية في أوكسفورد إلى أن بدأت رياح الفكر في أوروبا تزعزع قناعته الأولى وبخاصة دراسات المفكر الإيطالي بينديتو كروتشه الذي خصص كتابًا كاملًا عن فيكو تُرجم إلى الإنكليزية في عام ١٩١٣ تحت عنوان *The Philosophy of Giambattista Vico* (فلسفة جامباتيستا فيكو). جاء اهتمام كولنغوود بالتاريخ عبر بحوثه عن

---

(٢٣) Giorgio Tagliacozzo and Donald Philip Verene, eds., *Giambattista Vico's Science of Humanity* (Baltimore & London: Johns Hopkins University Press, 1976).

الأماكن الأركيولوجية الرومانية في شمال بريطانيا ليصبح مؤرّخًا متخصّصًا بالدولة الرومانية. ساعدته في ذلك معرفته لغات عدة: الإنكليزية والفرنسية والإيطالية والألمانية والإسبانية واللاتينية واليونانية. إن كتبه الثلاثة: **الأركيولوجية الرومانية في بريطانيا** (١٩٣٠)، و**بريطانيا الرومانية والاستيطان الإنكليزي** (١٩٣٦)، و**مسح اقتصادي لروما القديمة** (١٩٣٧)؛ قرّبت بين فهمه التاريخي وفكره الفلسفي، كما شرح وليم دراي (W. Dray) (١٩٢١ - ٢٠٠٩) ويان فان دير دوسين (J. van der Dussen) في مقدمة طويلة لكتابه **مبادئ التاريخ** الذي كان كولنغوود يعدّه للنشر قبل وفاته[٢٤]. كتب كولنغوود عشرات المقالات وأكثر من عشرين كتابًا في مواضيع فلسفية وفي فلسفة التاريخ، أعيدَ طبعُ معظمها ثانيةً لأهمية تأثيرها في الفكر الحديث، نخص هنا ثلاثة منها: **مقالة في المنهج الفلسفي** (١٩٣٣)، و**فكرة الطبيعة** (١٩٤٥)، و**فكرة التاريخ** (١٩٤٦)[٢٥].

يشرح كولنغوود في كتابه **المنهج الفلسفي** موضوع دور الفلسفة في المعرفة. تقدّم الفلسفة، في نظره، تأملًا فكريًا على شكل معرفة مهمتها الأساسية أن تحلّل المفاهيم والقواعد التي تتحكم في الأشكال المختلفة للبحوث العلمية. تختلف الفلسفة عن العلوم الطبيعية بأنها تهتم بالتمييز بين الأشياء لا بتصنيفها كما هي الحال في العلوم الطبيعية. ينبع مبرّر أو مسوّغ (Justification) المفهوم الفلسفي من قدرتنا على التمييز بين الأشياء المحسوسة والأمور المجردة (الحب، الكراهية، الواجب، المنفعة... إلخ). هذا المسوّغ المبني على قدرتنا على التمييز، يجعل المفهوم الفلسفي غير خاضع لتفسير استقرائي (Inductive)، أو استنتاجي (Deductive). ليس استقرائيًا لأن المفهوم الفلسفي يستلزم افتراضًا ضمنيًا كي تتم عملية التمييز، وليس استنتاجيًا لأن المفهوم الفلسفي لا يقوم على المبادئ العلمية الاستنتاجية (المبادئ

---

(٢٤) William H. Dray and W. J. Van Der Dussen, «Introduction,» in: Robin George Collingwood, *The Principles of History; and Other Writings in Philosophy of History* (Oxford: Oxford University Press, 1999), pp. xiv- xxxvii.

(٢٥) *Robin George Collingwood: An Essay on Philosophical Method (1933)*, rev. ed., With an Introduction by James Connelly and Giuseppina D'Oro (Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 2005); *Idea of Nature* (1945) (Oxford: Clarendon Press, 1964), and *The Idea of History* (1946) (Oxford: Oxford University Press, 1957).

الديكارتية) المعتَمَدة في العلوم الطبيعية، التي تبدأ من مقدّمات منطقية مستقلة لتقود إلى الاستنتاج. أما في المفهوم الفلسفي فصدق المقدّمات المنطقية المفترضة لا يتكوّن بشكل مستقل عن النتيجة. لهذا يعتقد كولنغوود أن الفلسفة ليست مثل العلوم الدقيقة الإمبيريقية التي تعلّمنا أمورًا كنا نجهلها، بل هي تعلّمنا بطرائق مختلفة أمورًا كنا سابقًا قد عرفناها على نحو ما[٢٦]. إن مهمة التحليل الفلسفي هي أن توضح التمايزات القائمة بين العلوم. مهمة فلسفة التاريخ مثلًا هي أن نفكر مليًا في ممارسة المؤرّخين مهنتهم، وأن نتفحّص الادعاءات الرئيسة الموجودة فيها. يُظهر التحليل الفلسفي أن التاريخ هو علم التفكير أو العقل (Mind) المتأمل نحو الداخل، كما سنبيّن لاحقًا، على شكل مختلف عن العلوم الطبيعية. واستوحى كولنغوود معنى مصطلح التفكير أو «العقل» من مصطلح «Geisteswissenschaft» المستعمل في الألمانية والذي يحمل في طياته معنى التأمل العقلي والروحي[٢٧].

ما يميّز التاريخ باعتباره علم التأمل العقلي هو رؤيته الأحداث باعتبارها تعبيرًا عن عملية فكرية في العقل، لا عملية سببية فيها مسبِّب، ومسبَّب. لهذا، على التفسير التاريخي أن يأخذ شكل استرجاع تفكيري لا تعميمات استقرائية. على المؤرّخ أن يسلّم ويلتزم بأن العقل والتفكير قائمان فعلًا، وأن وراء كل فعل أو سلوك، تفكيرًا معينًا يحتاج إلى تفسير عن طريق العقل، لا عن طريق السببية فحسب، التي تتناول سبب الفعل والسلوك في مظاهره الخارجية. بينما يلتزم المؤرّخ ويسلّم بواقعية العقل والتفكير، يلتزم عالم الطبيعة ويسلّم بواقعية الأشياء. إن مفهوم المصطلح علم (Science) بمعناه اللاتيني (Scientia) يعني أن لكل علم منهجًا وقضية في البحث. إن التاريخ علم لأنه يمتلك قضية للدرس، لكنه يختلف عن العلوم الطبيعية بأن قضيته هي دراسة العقل والتفكير. التاريخ والعلوم الطبيعية هي علوم، بالمعنى الذي يدل عليه مصطلح «العلم»، لكونها تتناول الواقع من خلال أسئلة وفرضيات معينة. ولأن هدف المؤرّخ هو الفهم، فهو يسأل عن الدوافع التي جعلت فعلًا أو حدثًا معينًا في الماضي يأخذ الشكل الذي ظهر فيه. أما عالِم الطبيعة فهو معني بالتنبؤ، أو فهم تكرار الظاهرة الطبيعية، ولهذا يبحث عن تزامن الروابط النظامية الثابتة للظاهرة. من هنا ينبع الاختلاف

---

(٢٦) Collingwood, *An Essay on Philosophical Method*, p. 161.

(٢٧) Collingwood, *The Principles of History*, pp. 179-180, and p. 182.

في الفرضيات. على المؤرّخ أن يفترض أن الواقع نابع من العقل، فمن دون هذا الافتراض لا يستطيع أن يفسّر ما حدث بأنه تعبير عن عملية فكرية. في المقابل، على عالِم الطبيعة أن يفترض أن الطبيعة ذات أنساق منتظمة، فمن دون هذا الافتراض لا يستطيع أن يستنبط تعميمات يبني عليها تنبؤه العلمي. وكي يوضح كيف أنّ فروعًا مختلفة تقتضي افتراضات مختلفة، تناول كولنغوود طرائق استخدام المصطلح «سبب» في «العلوم التاريخية»، وفي «العلوم الطبيعة النظرية والتطبيقية»، مميّزًا بين ثلاثة معانٍ للمصطلح: **الأول** مستخدم في العلوم التاريخية التي تتناول العقل والتفكير، حيث يكون فيها السبب عملًا متعمَّدًا وإراديًا يقوم به وكيل (Agent) (إنسان) مدرِك ومسؤول. «إن التسبّب في فعل أو سلوك نابع من دوافع أدت بالفاعل إلى القِيام به»، أي إن العلوم التاريخية تفسّر الأفعال الإنسانية حين تعزو دواعيها (Reasons) (الكلمة بالإنكليزية تعني سببًا وعقلًا وصفات العقل السليم كلها) إلى الوكلاء، أي بني البشر. أما المعنيان **الثاني والثالث** فمستخدَمان في العلوم التطبيقية مثل الطب والهندسة والعلوم الطبيعية النظرية، حيث يكون فيهما السبب متعلّقًا بالطبيعة[٢٨].

قاد اهتمام كولنغوود بالتاريخ في كتبه الفلسفية إلى تكريس كتابين خاصين بالمعرفة التاريخية. وادعاؤه أن التاريخ هو دراسة العقل والتفكير يتوافق مع التمييز الألماني بين العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية المعبّر عنهما بالمصطلحين «Naturwissenschaften» و«Geisteswissenschaften»[٢٩]، الذي أرسته فلسفة العلوم الاجتماعية في أوروبا القارية (أي أوروبا ما عدا إنكلترا). في رأيه، عندما نقول إن التاريخ هو دراسة العقل والتفكير، نقصر ذلك على تاريخ القضايا الإنسانية، ولا نشمل بذلك التاريخ الطبيعي. إن دراسة العقل والتفكير لا تعتني بالإنسان بصفته كائنًا طبيعيًا، كما تعتني به دراسة تطور الجنس البشري، بل تعتني بتاريخ الإنسان بصفته كائنًا حضاريًا وثقافيًا[٣٠].

موضوع دراسة التاريخ هو أفعال الإنسان وسلوكه، لا بصفتها أفعالًا فحسب بل أعمالًا مصحوبة بتفكير «داخلي». لذلك، كي نفهم فعلًا أو عملًا،

(٢٨) Robin George Collingwood, *An Essay on Metaphysics* (1940), Edited with an Introduction by Rex Martin (Oxford: Clarendon Press; Oxford University Press, 1998), pp. 285-296.

(٢٩) انظر: Collingwood, *The Principles of History*, pp. 252-253.

(٣٠) Collingwood, *The Principles of History*, pp. 40-47.

علينا أن نضفي عليه وضوحًا عن طريق استرجاع العملية التفكيرية التي أنشأته. في حين أن العلاقة بين الشق المفسَّر والشق المفسِّر في تفسير حدث طبيعي أو ظاهرة طبيعية تنشأ عن طريق التجربة الإمبيريقية، فإن هذه العلاقة في تفسير فعل إنساني تنشأ عن طريق عملية منطقية ذهنية يقوم بها المؤرّخ الباحث عن الدوافع الذهنية الداخلية التي جعلت فاعل الفعل يقوم به. كل فعل إنساني ينمّ عن جانبين: خارجي وداخلي. الخارجي متمثّل بشكل حركة الفعل المادي البادي للعيان، والداخلي متمثّل بالدوافع الفكرية عند صاحب الفعل. إن تركيز كولنغوود في التفسير على الجانب الداخلي، واستعماله مصطلح «الحدث» بشكل متمايز عن «الفعل»، دفع بعض ناقديه إلى الاعتقاد أن هذا التمايز يدلّ على أن كولنغوود جعل من الأفعال عملية سيكولوجية داخلية من المتعذر بلوغها بواسطة طرف خارجي مثل المؤرّخ. لكن قراءة متأنية حتى لبعض أجزاء كتابيه عن التاريخ، تفيد بأن تمييزه بين الداخل والخارج يحمل في طياته المعنى المجازي للكلمتين لا المعنى الحرفي لهما. ربما قصد بهذا الاستعمال المجازي للكلمتين شدّ انتباه القارئ إلى احتمال وجود تفسيرات متنوعة للفعل التاريخي نفسه؛ فكولنغوود يرى أن للسؤال «لماذا حصل الفعل؟» له معانيَ متعددة، يرتبط كل منها بالسياق التفسيري الذي يريد المؤرّخ أن يضع فيه تفسيره. علاوة على ذلك، لا يعني التمييز بين الأفعال والأحداث الفصلَ بين العملية السيكولوجية الداخلية وحركات الجسد الخارجية المصاحبة للفعل، بل القصد هو تمييز أنواع التفسيرات المتبعة في العلوم المختلفة. وفي نظر كولنغوود، وظيفة فلسفة التاريخ هي أن توضح المبادئ التفسيرية الغائبة عن المؤرّخين الممارسين البحث والكتابة، وفي الوقت نفسه أن تكشف عن أبحاث تاريخية سيئة ليست مبنية على قواعد تفسيرية مقبولة. المؤرّخ الحقيقي لا يسأل: «ما صنف الحدث الذي سبق الحدث المفسَّر وما صفاته؟»، بل يسأل: «ما المبررات الفكرية التي تجعل الفعل مفهومًا وواضحًا؟». إن التاريخ الجيد والأصيل يسعى إلى استرجاع المعاني الفكرية التي حدت بالفاعل أن يفعل فعله. يذكّرنا كولنغوود بأن المؤرّخ الذي يحاول تأويل الأفعال التاريخية، ينبغي ألا يفترض أن الوكلاء (الفاعلين) يشاركونه خلفيته المعرفية نفسها. عليه أن يأخذ بالحسبان أن هناك، على الأغلب، اختلافًا بين معايير مجتمع الوكلاء – من أعراف وقِيم ومفاهيم، حول المعقول وغير المعقول – وتلك القائمة في

زمنه. لكن المؤرّخ يستطيع، ولو بالحد الأدنى، أن يستدل على معنى الفعل والسلوك في الماضي بالمنطق والقياس[٣١].

ربما يتبادر إلى الذهن أن رأي كولنغوود في فهم معنى الفعل والسلوك ينمّ عن تماثل بين المؤرّخ وفاعل الحدث التاريخي، مصحوبًا بعملية سيكولوجية داخلية. لكنه يرفض هذا التوصيف لمفهومه، مشددًا على أن تفسيره قائم على قياس منطقي في استرجاع «الحمة الفعل» (Re-enactable) كما يسميها بلغته. البحث عن وجهة نظر الوكيل الفاعل ليس معناه الدخول إلى عقله بواسطة عملية تخاطرية (Telepathic) (اتصال بين عقلين) مستحيلة، بل تحتاج إلى توقيف مؤقت لمبنى آرائنا في الحاضر، ولمنطق دوافعنا ومعارفنا في الحاضر، كي نفهم عمليات الاستدلال والحدْس التي جعلت الوكلاء (الفاعلين) يؤمنون بعقائد وآراء مختلفة جوهريًا عن تلك التي نؤمن بها في الحاضر. هذا الاسترجاع لا يعني أن المؤرّخ يسترجع بالضبط أفكار الوكيل التاريخي، بل نوعًا مشابهًا لهذه الأفكار[٣٢]. إن الفشل في أخذ المبنى المعرفي ومنطق دوافع الوكيل (الفاعل) إلى منصّة الفهم التاريخي، يقود المؤرّخ إلى كتابة قصة أو سردية تاريخية سيئة مبنية على القص واللصق، وبكلمات أخرى فإن المؤرّخ السيئ ينسخ نصوص مصادره من دون تفحّص معانيها الداخلية[٣٣]. يضيف كولنغوود أن لا حقيقة تاريخية وحيدة على المؤرّخ أن يقبلها ببساطة لمجرد أنه استقى معلومات عنها عبر مصادر، من دون أن يأخذ على عاتقه مسؤولية تفعيل عقله كي تصبح تلك الحقيقة ذات منفعة في الفهم التاريخي[٣٤].

على الرغم من أن بعض دارسي التاريخ أهملوا فلسفة كولنغوود التاريخية قبل الحرب العالمية الثانية، أثّرت مصطلحاته ومفاهيمه في كثير من النظريات التي عالجت الكتابة التاريخية بعد ذلك لتجعل منظوره

(٣١) انظر: William Debbins, «Introduction,» in: Robin George Collingwood, *Essays in the Philosophy of History,* Edited with an Introduction by William Debbins (Austin: The University of Texas Press, 1965), pp. xii- xxxiv.

(٣٢) William H. Dray and Van Der Dussen «Introduction,» in: Collingwood, *The Principles of History*, pp. xvi, xxxv- xxxvi, lxii-lxiii, lxxix, see also, pp. 211, 223, 240, and pp. 244-245.

(٣٣) Collingwood, *The Principles of History,* pp. 25, 32-33, 73, and p. 148.

(٣٤) Collingwood, *The Principles of History*, pp. 153-155.

التاريخي واحدًا من روافدها. إن سؤاله المركزي عن كيفية فهم أفكار الوكلاء التاريخيين الذين عاشوا في الماضي الغابر توسعت لتشمل أسئلة إضافية، منها مثلًا: كيف يمكن فهم الفاعلين التاريخيين الذين لغتهم غريبة كل الغرابة عن لغاتنا؟ لم يتوسّع كولنغوود في هذا الموضوع، وبدلًا من ذلك شدّد أن على المؤرّخ أن يوقف معتقداته وأعراف مجتمعه مؤقتًا، ويتبنى معتقدات السالفين وأعرافهم ولو كانت هذه غير صحيحة من وجهة نظره. ومع أن كولنغوود أبقى مسألة غرابة اللغة مفتوحة، فإن مفهومه عن فكرة «استرجاع اللحمة» (Re-enactment) للفعل التاريخي، أو استرجاع أفكار الفاعلين التاريخيين ألهم كثيرين من منظري المعرفة التاريخية في تطوير أفكار جديدة تأخذ بالحسبان أهمية معرفة لغة المجتمع التاريخي المدروس. عدا ذلك فإن كثيرين من مفكري الهرمنويتيكا الحديثة، أمثال هانز جورج غادامير (H. G. Gadamer) (١٩٠٠ - ٢٠٠٢) وغيره تأثّروا بمفهومه عن استرجاع أفكار الفاعلين التاريخيين. في هذا الصدد، يمكن تصنيف منظور كولنغوود التاريخي باعتباره استمرارًا لفكر الهرمنويتيكيين الألمان من القرن التاسع عشر، وبخاصة فلهيلم دلثي (W. Dilthey) (١٨٣٣- ١٩١١)، كما سنبيّن لاحقًا.

قبل أن نختم هذا العرض لفكر كولنغوود، لا بد من الإشارة إلى أن نشر كتابه **فكـرة التاريـخ**، تزامن تقريبًا مع نشر مقالة همبل عن توظيف القوانين العامة في التفسير التاريخي، وأثار التزامن نقاشًا بين المشتغلين بفلسفة التاريخ ليأخذ شكلًا من أشكال المواجهة بين مؤيدي التفسير الهمبلي ومؤيدي التفسير الكولنغوودي. ربما يكون وليم دراي الكندي الذي تخرج من أوكسفورد، أهم هؤلاء الذين ساهموا في هذا النقاش. استعان هذا الأخير بمقولات معلّمه كولنغوود ليبني نموذج تفسير منافسًا لنموذج القانون الجامع أو الكاسي (Covering Law Model) لهمبل. رأى دراي أن همبل فشل في التمييز بين تفسير الفعل الإنساني وتفسير الظاهرة الطبيعية أو الحدث في العلوم الطبيعية، لأنه لم يستطع فهم العلاقة بين المفسِّر (Explanans) والمفسَّر (Explanandum). ففي تفسير العلوم الطبيعة يكون المفسِّر شرطًا أو حدثًا سابقًا يسبّب الحدث المفسَّر، أما في التفسير الذهني أو العقلي فيكون

المفسّر الخلفية المنطقية للفعل، المتمثّلة بالدافع أو التفكير الذي يمنح التفسير وضوحًا[٣٥].

يستعمل دراي في عرض نموذجه التفسيري لغة مأخوذة من قاموس مصطلحات كولنغوود وبخاصة استرجاع أفكار الفاعلين التاريخيين المعروف بـ «Re-enactment». إن اهتمامه بموضوع استرجاع أفكار الفاعلين، جعله يكرّس فصلًا من فصول كتابه نظرة في التاريخ لدراسة هذا الموضوع عند كولنغوود[٣٦]، ولم يتوقف اهتمامه بالموضوع، حيث كرّس بعد تقاعده كتابًا كاملًا تناول فيه فلسفة كولنغوود التاريخية[٣٧]. لكن دراي افترق عن معلّمه في مسألة المبررات التي كان من الممكن أن يقدّمها الفاعل التاريخي لتبرير فعله. قسّم دراي هذه المبررات إلى ثلاثة: الأولى تخص مبررات الفاعل كلها للقيام بفعله، الثانية متعلقة بالمبررات المحددة للفاعل للقيام بالفعل المحدد، والثالثة هي المبررات الممكنة للقيام بفعل ما. ربما تكون للفاعل التاريخي مبررات عدة، لكن مبررًا واحدًا منها يدفعه إلى الفعل. فحين يعتقد المؤرّخ، في نظر دراي، أنه توصل إلى مبررات مناسبة للفعل التاريخي، عندها يستطيع أن يفسر الفعل بواسطتها. وصف دراي تفسيره بأنه عقلي أو معقول (Reasonable) لأنه معتمد على مبرر (Reason) (أحد معاني الكلمة بالإنكليزية)، وعلى أحكام العقل والمنطق (Reason) (معنى آخر للكلمة نفسها). هذا التفسير، في نظره، قابل لأحكام العقل لأن كل إنسان ذي عقل راشد، كان ليتصرف مثله لو كان يعيش في ظروف الفاعل التاريخي العقلاني نفسها[٣٨].

خامسًا: هرمنويتيكا: تأويل لا تفسير

من هنا، نرى أن دراي يقرّ بالتقدير الذهني للمؤرّخ في اعتماد رأيه في اختيار المبرر الذي كان من الممكن أن يختاره الفاعل التاريخي في تبرير

---

(٣٥) William H. Dray, «The Rationale of Actions,» in: William H. Dray, *Laws and Explanations in History* (Oxford: Oxford University Press, 1966), pp. 118-142.

(٣٦) William H. Dray, «R. G. Collingwood and Understanding of Actions in History,» in: William H. Dray, *Perspective on History* (London & Boston & Henley: Routledge & Kegan Paul, 1980), pp. 9- 26.

(٣٧) William H. Dray, *History as Re-enactment: R. G. Collingwood's Philosophy of History* (Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 1995).

(٣٨) انظر: Dray, «The Rationale of Actions,» pp. 118-142.

فعله. كي لا يُفهم أن كل فاعل تاريخي هو عقلاني. ادعى دراي أن الحدود بين الأفعال العقلانية وتلك غير العقلانية غير محددة، وأنه توجد مساحة واسعة بين النوعين من الأفعال تجعل المؤرّخ يتعرض إليها ويصنّفها إلى درجات. تبنّي دراي مفهوم استرجاع أفكار الفاعلين التاريخيين، وإقراره بدور المؤرّخ في التقدير والتقويم من أجل اختيار مبررات الفعل، جعلاه يقترب من المدرسة الهرمنويتيكية الحديثة. وكما ذكرنا سابقًا يقوم مبدأ فيكو على أن المؤرّخ يستطيع فهم موضوع بحثه من الداخل عن طريق التقمص العاطفي لشخصياته التاريخية، وعن طريق التفكير من جديد بما كانوا يفكرون به حين قاموا بأفعالهم.

يُعَد هذا المبدأ مكملًا لتراث فكري قديم معروف باسم هرمنويتيكا (Hermeneutics) الذي تُرجم أحيانًا إلى العربية بكلمة واحدة هي «التأويل». لكن، منعًا للالتباس بينه وبين مصطلح «تأويل» بمعنى «Interpretation»، من المفضل الحفاظ على لفظ المصطلح الغربي الذي لا يعني مجرد التأويل، بل «تأويل الظاهر». إن أصل المصطلح اللغوي مأخوذ من اسم هرمس، رسول الآلهة في الميثولوجيا اليونانية، خالق اللغة ومُلهم الناس في تأويل المعاني الباطنية المكنونة خلف الظاهر. كان الفلاسفة اليونانيون أول من استخدم الهرمنويتيكا أداة نظرية في فهم التعبير اللغوي وغير اللغوي، وتعاظم هذا الاستخدام في القرنين الثالث والرابع عندما تبنّى مفسّرو العقائد المسيحية من مدرسة الإسكندرية الفلسفية أدوات الهرمنويتيكا النظرية من أجل فك رموز **الكتاب المقدّس** المغلّفة بتعبيرات لفظية، حيث اعتبر الهرمنويتيكيون المسيحيون أن وراء كل تعبير لفظي معنًى خفيًا أكثر عمقًا يمكن كشفه بواسطة عمل تأويلي منظم. انتقلت مناهج الهرمنويتيكا إلى أوروبا لتصبح، منذ القرون الوسطى وعصر النهضة، فرعًا مهمًا من فروع دراسة **الكتاب المقدّس**، ولتدخل إلى فلسفة بندكت سبينوزا (B. Spinoza) (١٦٣٢ - ١٦٧٧)، ثم إلى فكر فلاسفة القرن الثامن عشر أمثال فيكو الذي عرضنا بعض آرائه. شدد سبينوزا على أن فهم **الكتاب المقدّس** يحتّم درس «الأفق التاريخي» للنص، ودراسة «العقلية» التي أنتجته، عبر الاهتمام بفهم الجزء والكل كي تكتمل الحلقة الهرمنويتيكية (Hermeneutic Circle). إن درس «الأفق التاريخي» هو

الأداة الضرورية في عملية حل رموز المعاني المحبوسة في الصيغ اللغوية(٣٩).

توسّع مجال الهرمنويتيكا في القرنين التاسع عشر والعشرين ليشمل درس النصوص الأدبية والتاريخ والفلسفة وسائر العلوم الإنسانية، وساهم في هذا التوسع أربعة مفكرين ألمان، هم روّاد الهرمنويتيكا الحديثة التي بدأها مفكران نهَلا من ينابيع الثقافة الرومانسية في القرن التاسع عشر، هما فردريك شلايرماخر (F. Schleiermacher) (١٧٦٨- ١٨٣٤)، ودلثي، واستكملها في القرن العشرين الفيلسوفان مارتن هايدغر (M. Heidegger) (١٨٨٩ - ١٩٧٦) وهانز غادامير. اعترف هؤلاء الروّاد بأهمية المفكّر المسيحي الكبير القدّيس أوغسطين في تطوير مناهج هرمنويتيكية في الفلسفة والتاريخ، ووضّح ذلك غادامير، فاعتبر القدّيس أوغسطين أول من قدّم شمولية الطرح الهرمنويتيكي الذي أرسى العلاقة بين اللغة والتأويل، في وقت طوّر فيه أدوات تأويلية لنصوص الكتاب المقدّس، لتشمل أيضًا المستوى الوجودي للمعرفة الذاتية عند الإنسان. بدخول الهرمنويتيكا إلى الفلسفة والعلوم الإنسانية لم يعد سؤالها المركزي «كيف نقرأ؟» بل «كيف يحصل التواصل بين الناس في مجالات الحياة المختلفة؟». ميّز شلايرماخر بين درس ظاهر الكلام المتمثّل بقواعد اللغة وصيغ آراء عامة، والتأويل السيكولوجي الكفيل بتحقيق فهم التواصل الإنساني عن طريق سبر أغوار التفاصيل الدقيقة والخصوصية الكامنة في باطن الكلام وبالوقوف على خصوصية المتكلم(٤٠).

جمع شلايرماخر بين التيارات الفكرية الرئيسة في زمنه ليصوغ مفهومًا متماسكًا للهرمنويتيكا، لا يقتصر على نوع منفرد ومحدد من النصوص مثل الكتاب المقدّس أو الكتابات الكلاسيكية، بل يشمل المظاهر اللغوية كلها المعبرة عن الثقافة. لا نستطيع، في نظره، أن نفهم ثقافات الآخرين المغايرة لثقافتنا إلا بالانفتاح عليها. يتجسد ذلك عندما نأخذ بالحسبان أن ما نعتقد أنه غير عقلاني وغير متماسك في ثقافات الآخرين هو منافٍ لمبدأ فهم الآخر غير المألوف لنا. مع أن الانفتاح يقتضي منا أن نتفحّص بشكل منظّم وصارم أحكامنا المسبقة في شأن ثقافات الآخرين، إلا أنه ليس كفيلًا دائمًا بأن يقودنا إلى فهم

(٣٩) انظر: «Hermeneutics,» in: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 9/11/2005.

(٤٠) انظر: «Hermeneutics,» in: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 9/11/2005.

منصف وكافٍ لها. ليس أسلوب أداء اللغة واضحًا دائمًا، فهي تُعبّر عن فردية الأفراد، وعن عمومية الجماعة بكل ما يصاحب ذلك من شوائب وغموض. لذلك، على كل من يتناول تأويل كلام أو نصّ، أن يركز على الجوانب العامة المتعلقة بقواعد اللغة وترتيب الكلمات، وعلى الجوانب الخاصة المتعلقة بتطبيقها عند الأفراد، ثم مقارنة النص المؤوَّل بنصوص أخرى للكاتب نفسه، وبنصوص لكتّاب عاشوا في الفترة التاريخية نفسها. بما أنه لا يوجد تأويل نهائي ومناسب لكل زمان ومكان، فعلى المشتغلين بالتأويل أن يتحروا دائمًا وراء آفاق هرمنويتيكية إضافية[٤١].

تبنّى معظم طلاب شلايرماخر المناهج التي وضعها في تأويل النص وفهم ثقافة الآخرين، وحاولوا تطبيقها في دراسة التاريخ والقانون واللاهوت. لكن ثلاثة من طلّابه غرّدوا خارج السرب، هم: جوهان غوستاف درويزن (J. Droysen) (١٨٠٨ - ١٨٨٤) ورانكي ودلثي. طوّر هؤلاء أدوات هرمنويتيكية خاصة بهم، فيها عودة إلى منظور فيكو عن موضوع البحث في دراسة التاريخ. تجسدت هرمنويتيكية رانكي في دعوة المؤرّخ إلى عرض أحداث الماضي كما حصلت في الماضي من دون خلطها بنزعاته ومشاعره، والنظر إليها بمنظار الناس الذين اشتركوا فيها كأنه يشترك في أعرافهم الثقافية. اعتقد رانكي - كما أسلفنا في مستهل هذا الفصل - أن منهجه يقود إلى معرفة تاريخية موضوعية تجعل من التاريخ علمًا. اهتم درويزن، على غرار رانكي، بمنهجية التاريخ العلمية، لكنه ميّز بين العلوم الطبيعية التي تتوخّى الوصول إلى كشف القوانين العامة في الطبيعة، والعلوم التاريخية التي تتوخّى الوصول إلى الفهم القريب إلى الموضوعية[٤٢].

يعتبر دارسو الفلسفة والتاريخ أن دلثي الأكثر تأثيرًا من بين تلامذة شلايرماخر جميعهم في توطيد دعائم الهرمنويتيكا الحديثة، حيث جمع بين الهرمنويتيكا وفلسفته التجريبية - الحسية أو الإمبيريقية (Empiricism) المستوحاة من التراث الأدبي والفلسفي الألماني لا من الإمبيريقية البريطانية.

---

(٤١) انظر: «Hermeneutics,» in: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 9/11/2005.

انظر أيضًا: Friedrich Schleiermacher, *Hermeneutics and Criticism and other Writings*, Translated and Edited by Andrew Bowie (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), pp. 30- 89.

(٤٢) انظر: «Hermeneutics,» in: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 9/11/2005.

اهتمّ دلثي، مثل جميع معاصريه الألمان، بالمناهج العلمية ومرتبة التاريخ بين العلوم، ما دفعه إلى البحث عن وسائل نظرية تجعل التاريخ أكثر موضوعية. تعتمد الهرمنويتيكا عنده على تأويل متدرّج من فهم ظاهر الأفعال والأقوال الإنسانية ونتائجها، إلى فهم باطن معانيها الداخلية، ووضعها في سياقاتها التاريخية. الفهم، إذًا، هو مسار ينتقل من الظاهرة الحسية الخارجية إلى «الحقيقة» الداخلية القائمة في باطنها. يتناول التأويل التاريخي المتدرّج كل مظاهر الحياة التي تنقسم، في نظره، إلى ثلاث درجات: تضم الأولى البنية العامة للأفكار والأحكام التي يستعملها الناس في شؤونهم المشتركة، لكنها لا تعكس حالة الفرد الذهنية الخاصة، وتضم الثانية الأفعال الظاهرة للفرد، لكنها لا تنمّ عن شيء له علاقة بنيّاته، أما الدرجة الثالثة فتعبير الفرد بالكلام عن تجربته الحياتية (Expressions of Lived Experience). بعد هذا التقسيم الثلاثي لمظاهر الحياة، ينتقل دلثي إلى التمييز بين أنماط فهمها، معتمدًا على سبر أغوار العلاقة بين تعبير الفرد والمعبَّر عنه، وربطه بالمعاني الكامنة في تعبيرات المجموعة الإنسانية التي يعيش وسطها. هذا الفهم ليس تقمصًا عاطفيًا محضًا يتماثل عن طريقه المؤرّخ مع شخصياته التاريخية بشكل كلي، وليس استرجاعًا كاملًا لحالتهم الذهنية، فالتقمص العاطفي الكامل غير ممكن بسبب خصوصية الفرد. عدا كون الفرد لحمًا ودمًا، فهو أيضًا منتَج منظومة نفسية ترتبط بمنتَج منظومات أكثر شمولية فاعلة في التاريخ، يتواصل ويتفاعل معها من دون أن يتخلّى عن فرديته. تتكون الخلفية الأولية لفهم الفرد منذ طفولته المبكرة من مظاهر الحياة المشتركة بينه وبين أفراد آخرين. مع أن أغلبية أفراد المجتمع تقبل وتسلّم بهذه المظاهر المشتركة، تبرز عند البعض علامات استفهام عن بعضها، تقودهم إلى البحث عن وسائل فهم أرقى. هنا تبرز أهمية العلوم الإنسانية في تأويل المظاهر المستعصية على الفهم بالطرق الأولية عند الأفراد العاديين. تكتمل الحلقة الهرمنويتيكية في الفهم عندما يستعين هذا التأويل بتجارب تاريخية سابقة. تتمثل، إذًا، وظيفة العلوم الإنسانية وبخاصة التاريخ، بتحليل سلسلة الأشياء المترابطة عبر التطور التاريخي على شكل بناء منظّم، مختلف عن التسلسل السببي الموجود في الطبيعة. لكن دلثي أضاف أن التفسير العلمي لظواهر الطبيعة لا يكتمل إلا بنظرية فلسفية للعلوم الإنسانية، توضح كيف يظهر لنا العالم عبر ممارسات رمزية (Symbolically Mediated Practices). ربما كان

دلثي يعتقد أنه خطا خطوة واسعة في البحث عن يقين أو شرعية فلسفية للعلوم الإنسانية. هذا البحث قاده إلى تبنّي مفهومين: الأول عن التجربة الحياتية (Erlebnis) المرتبطة بمعرفة النفس، والثاني عن الفهم (Verstehen) المتعلّق بفهم الآخر. من خلال هذين المفهومين حاول دلثي تحرير مناهج العلوم الإنسانية من التبعية إلى العلوم الطبيعية، وتوطيد صرح هرمنويتيكا تقوم دعائمها على أن معرفة النفس، لا تتحقق إلا من خلال علاقة الفرد بالآخرين وجعلها قوة سيكولوجية دافعة في صوغ الفهم. إن تطبيق مفهومَي التجربة الحياتية والفهم على مستوى البحث التاريخي يجعلان الدارس ذا التوجه الهرمنويتيكي يدمج الافتراض الحدْسي بالمنهج المقارن الذي يمكن أن يعدل الافتراض الحدسي، ويضمن الموضوعية لعملية الفهم[٤٣].

إن مساهمة دلثي النظرية جعلته - في نظر كثيرين من دارسي الفلسفة والتاريخ - أول من أدخل الهرمنويتيكا إلى النظرية العامة في شأن الحياة والوجود، وممهِّدًا لظهور المنحى الوجودي (Ontological Turn) عند هايدغر. ربط هايدغر بين الهرمنويتيكا ومفهوم الوجود عند توما الأكويني (Thomas Aquinas) (١٢٢٥ - ١٢٧٤)، رجل الدين الدومينكاني الكاثوليكي الذي ما زال تفكيره يؤثر في الفكر الغربي الفلسفي والأدبي. رأى هايدغر أن قضية الهرمنويتيكا ليست مقتصرة على الفهم عبر تأويل التواصل اللغوي ووضع أسس منهجية للعلوم الإنسانية. إنها قبل كل شيء أنطولوجيا تهتم بالشروط الأساسية لوجود الإنسان في هذا العالم. انعكست هذه الأنطولوجيا في تعريفه مصطلحات مثل الفهم والتأويل والتوكيد (Assertion). ليس الفهم، عنده، منهجًا في قراءة النصوص، ولا حصيلة عمل إرادي دقيق لنهج فكري ناقد، ولا عملًا نحققه أو نفشل في تحقيقه بالوعي. الفهم هو صيغة وجودنا الإنساني، لأن العالم واضح ومألوف لنا ضمنيًا بالسليقة والحدس، ومقدّم أو معروض للوعي الفكري عبر التأويل. لكن التأويل ليس شيئًا افتراضيًا يحتاج إلى تأمل فكري عميق، بل هو شيء مُعطًى وواضح. كل ما نقوم به عبر التأويل هو أن نجعل بنية العالم تظهر على شكل شيء ما. ليس معنى ذلك أننا نصل إلى مستوى نستطيع فيه أن نحدد موقع فكرة الحقيقة بين أحكامنا والعالم. مع ذلك ما زالت الحقيقة

(٤٣) «Hermeneutics,» in: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 9/11/2005.

كما هي الحقيقة، التي تشير إلى أن العالَم واضح بادٍ للعيان. إن دور التأويل في كل هذا هو تركيب الفهم وعناصره الفاعلة، ليظهر لنا معنى العالم الشمولي باعتباره مكانًا لوجودنا. التوكيد عند هايدغر هو تثبيت الفهم متجسّدًا في اللغة. يقصد بذلك أن التوكيد هو المحطة الأخيرة التي يصل إليها تركيب العناصر الفاعلة في الفهم والتأويل إلى صيغ لغوية. دور اللغة، إذًا، ضروري في تثبيت الفهم، فبعد أن يُفصح التأويل عن معنى الأشياء في الوجود، يأتي التوكيد ليُثبت أو يؤكّد هذا المعنى لغويًا. إن الشيء، خارج إطار اللغة، لا يحمل اسمًا ولا هوية، أي إن تعيين الهوية لغويًا ليس شيئًا أصليًا متضمنًا فيه. لخّص هايدغر رؤيته هذه ببضع كلمات، فاعتبر الأشياء المعبَّر عنها باللغة نتاجَ «مركب العالم - الموضّح بالفهم» (World – disclosive synthesis of understanding). قصد بذلك أن الأشياء لا تمنح نفسها هويات ومسمّيات، إنما نحن الذين نسميها ونمنحها هوياتها، نتيجة توحيدنا صفاتها وميزاتها في مركّب نظري بحسب فهمنا لها. إن أهمية المنحى الأنطولوجي عند هايدغر نابعة من التغير الذي أحدثه في سلّم أولويات المنهج الهرمنويتيكي. فبعد أن كان هذا المنهج يركّز جلّ اهتمامه على القضايا الفيلولوجية في اللغة، وعلى تأويل النص، أصبح المنهج عند هايدغر حقلًا نظريًا فلسفيًا يهتم في المقام الأول بمعنى الحياة الإنسانية. إن هذا الحقل النظري أكسب الهرمنويتيكا طابعًا وجوديًا، ومن هنا كان هايدغر أحد بناة الفلسفة الوجودية الحديثة[٤٤].

مع أن هايدغر لم يُعر موضوع المعرفة التاريخية اهتمامًا كبيرًا، إلا أن مقولاته الفلسفية أثرت في المهتمين بالتاريخ وسائر العلوم الإنسانية. انطلاقًا من هذا المنحى الأنطولوجي طوّر غادامير مبادئَ لهرمنويتيكا حديثة ما لبثت أن غزت، منذ النصف الثاني من القرن العشرين، كثيرًا من مناهج ومعرفيات التاريخ والعلوم الإنسانية الأخرى. في هذا الصدد، لا نبالغ إذا قلنا إن أعمال غادامير الفلسفية لا تخلو من النموذج الفكري (Paradigm) عند هايدغر إلى درجة الموافقة شبه الكاملة مع المنحى الأنطولوجي في الهرمنويتيكا. لكن غادامير استخدم هذا المنحى في أكثر من مجال ومنها المعرفة التاريخية. إن

---

(٤٤) «Hermeneutics,» in: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 9/11/2005, and William Kluback and Jean T. Wilde, «Introduction,» in: Martin Heidegger, *The Question of Being* (New York: College & University Press, 1958), pp. 11-30.

تبنّيه المنحى الأنطولوجي في فهم التاريخ وسائر العلوم الإنسانية يعني أنه تخلّى عن بعض أطر الهرمنويتيكا الرومانسية الألمانية بنسختيها المتمثلتين بفكر شلايرماخر ودلثي. يشير كتاب غادامير المعروف *Wahrheit und Methode* (الحقيقة والمنهج) الصادر في عام ١٩٦٠، وكذلك أعماله الأخرى، إلى أنه نهَل من مصادر فكرية متعددة، أهمها منظور فيكو الفلسفي، ومقولات الأرسطوطالية المحدثة التي تطوّرت منذ بداية الحركة الإنسانية الحديثة التي تعتمد على التفكير العقلاني، وتؤكد تفوق الإنسان بذاته لا عن طريق القِوى التي لا تخضع لتحكم العقل. دمج غادامير بين هذه المصادر ومفهوم هايدغر عن «مركّب العالم - الموضّح بالفهم» ليطوّر مقاربة نظرية أصيلة لمفهوم التربية والثقافة والأعراف، لخّصها بكلمة واحدة هي «التراث» (Tradition). ركز غادامير على دور اللغة، حيث اعتبرها طبيعة الإنسان الثانية، من خلالها نفهم أنفسنا وعالمنا، فهي تصوغ لنا فهمنا، في وقت نصوغ فيه نحن بواسطتها هذا الفهم، لذلك فإننا لا نستطيع أن نصل إلى الفهم إلا من خلال ثقافة معبَّر عنها لغويًا ومزوّدة بإرث تاريخي. بعد شرحه مفهوم التربية والثقافة واللغة، يعرض غادامير رؤيته الهرمنويتيكية الجديدة للتاريخ، مستفيدًا من مبدأ فيكو المشروح سابقًا. فالأعمال التاريخية، في نظره، هي جزء من ثقافة وإرث إنساني، منبثقة منه ومؤثّرة فيه. ولأنها كذلك، فهي لا تقدم إلينا منتَجًا محايدًا وخاليًا من معايير متعلقة بالقيم على غرار البحوث العلمية. إن أي محاولة مشابهة لمحاولة أوائل الهرمنويتيكيين في الحكم على القيمة العلمية للعمل التاريخي، من خلال قدرتهم على الوصول إلى الموضوعية، هي مضيعة للوقت والجهد، فالماضي يصل إلينا عبر أنساق تأويلية معقدة ومتغيرة. ومع أن أساليب الكتابة التاريخية ومضامينها آخذة في التقدّم والتجدّد من عقد إلى آخر، إلا أنها تظلّ حبيسة التأويل المتغيّر، وهي مثل سائر العلوم الإنسانية، غير قادرة على الوصول إلى موضوعية العلوم الطبيعية، إلا أن ذلك لا يمنع أن تتضمّن نوعًا خاصًا من «حقيقة مدّعاة» (Truth-claim) ممثّلة بالفهم[٤٥].

(٤٥) Hans-Georg Gadamer: *Truth and Method,* 2nd rev. edn., Translated by Joel Weinsheimer and David G. Marshall (New York: Continuum, 1994), pp. 298-300, 505- 516, and pp. 554- 555; «The Problem of Historical Consciousness,» in: Paul Rabinow and William M. Sullivans, eds., *Interpretive Social Science: A Reader*, Edited by Paul Rabinow and William M. Sullivan (Berkeley: University of California Press, 1979), pp. 103-160, and «Hans-Georg Gadamer,» *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 8/6/2009.

يُقرّ غادامير بأن سبر أغوار السياقات الثقافية العامة والدوافع الشخصية التي كانت وراء أي عمل تاريخي أمر صعب، إلا أنه يدعو إلى اتباع منهج هرمنويتيكي قادر على جعل هذه السياقات والدوافع أكثر فهمًا. يطلق على هذه السياقات اسم **الآفاق الثقافية** التي تتكوّن منها وفيها الأعمال التاريخية. يستعمل غادامير مجازًا مصطلح أفق (الذي استوحاه من نيتشه) ليجعله مركزيًا في منظوره التاريخي. الأفق، عنده، يعني ذلك المدى الثقافي الذي يستطيع المؤرّخ أن يصل إليه من موقع مشاهداته وإدراكه. أيًا كانت مظاهر وسمات الأفق الثقافي للمؤرّخ، فإن آراءه وأحكامه المسبقة تطفو على السطح حين يبحث ويكتب التاريخ. وبما أن المؤرّخ جزء من إرثه الثقافي، ومما يحمله من معتقدات وأعراف وأفكار، ويتعامل مع ثقافة الماضي، فهو من حيث يدري أو لا يدري يقوم بحوار مع الماضي. يجري هذا الحوار عن طريق دمج أفق المؤرّخ الثقافي بالأفق الثقافي لأبناء الفترة التاريخية التي يبحث فيها، والحوار مع الماضي عبر دمج الآفاق (The Fusion of Horizons) وهذا كفيل بتحقيق «فهم» تاريخي يتضمّن حقيقة مدّعاة. عندما يسعى المؤرّخ إلى فهم فترة بعيدة من زمنه، ومغايرة في ثقافتها عن ثقافته، يبدأ في الواقع رحلة إنتاج قرائن فهم أكثر ثراء وشمولية من تلك التي كانت في حوزته قبل بداية الرحلة. وكي يحصل على دمج الآفاق، على المؤرّخ أن يتعاطى مع عمله بطريقة منتجة وخلّاقة، تعتمد على الذوق الرفيع المستند إلى تأويلات ونماذج أحكام يُحتذى بها. بكلمات أخرى، إن دمج الآفاق يعني أن آراء المؤرّخ المسبقة وعقائده ومعرفته وهمومه في الحاضر، تمثّل أفقه، أي المنظار الذي يرى به أبناء فترة بحثه، بينما آراء أبناء فترة بحثه وعقائدهم ومعرفتهم وهمومهم تمثّل أفقهم، أي المنظار الذي يرَون به أنفسهم وأحداث زمنهم. ليس بمقدور المؤرّخ أن يلغي نفسه، ولا أفقه كي يصل مباشرة إلى فترة بحثه، ولهذا لا يستطيع أن يكتب تاريخًا من منظار أبناء فترة بحثه. كل ما يستطيع فعله هو أن يوسّع أفق أبناء فترة بحثه إلى الحد الأقصى عن طريق التأويل، وفي الوقت نفسه أن يوسّع أفقه ليدمجه بالأول، وعند ذلك يحصل على الفهم المتوخّى. إن مفهوم دمج الآفاق يتجاوز التقمص الروحي المستوحى من مبدأ فيكو، ويُبعد غادامير من هرمنويتيكية شلايرماخر، أو تلك التي دعا إليها دلثي[٤٦].

---

(٤٦) Gadamer, pp. 300-307.

يرى بعض دارسي غادامير أن لمفهوم دمج الآفاق علاقة وطيدة بمنظور كولنغوود عن فهم الأفعال في الماضي. فكما أسلفنا يرى كولنغوود أن التأويل يجري من طريق التفكير من جديد بما فكّر فيه أبناء فترة تاريخية مدروسة. يقر غادامير بتأثيرِ كولنغوود، ويعارض مثله المذهب السيكولوجي (Psychologism) الذي لم يرقَ إلى فهم العلاقة بين معنى الأفعال عند أبناء الفترة المدروسة ودارسها أو مؤوّلها. لكن غادامير عبّر عن عتبه على كولنغوود الذي لم يُعر انتباهًا كبيرًا لواقع أن هذه العلاقة دائمة التغير من جيل إلى جيل، لأن لكل جيل أفقًا يحدّد موقف المؤرّخ. ركز كولنغوود جل اهتمامه في البحث عن وسائل تتيح للمؤرّخ أن يفهم عقلية الناس في الماضي وآراءهم، إلى حد تجاهل أهمية المؤرّخ في تغيير قواعد هذه العلاقة. إن مدى تأثير غادامير في الهرمنويتيكيين منذ النصف الثاني من القرن العشرين كان كبيرًا إلى حد أن معظم نقاشاتهم دارت حول آرائه. يشكل كتاب إميليو بيتي (E. Betti) (١٨٩٠ - ١٩٦٨) *Theory of General Interpretation* (**نظرية التأويل العام**) مثالًا واضحًا لهذه النقاشات. ينتقد بيتي المقاربة النظرية الأنطولوجية لغادامير، مستفيدًا من إرث شلايرماخر ودلثي لوضع أسس هرمنويتيكا معدّلة ومنقّحة تهتم بالقضايا الإبستيمولوجية (المعرفية) للتأويل، لا بالشروط العميقة للوجود. الكلام والنصوص، في نظر بيتي، يتمثّلان موضوعيًا بالقصد الإنساني الذي يقف من خلفهما. وعمل المُؤوِّل هو أن يهب هذا القصدَ الحياةَ بواسطة التأمّل الفكري وبشكل رمزي. هذا ممكن في حال حيّد المؤوِّل نظرته الذاتية وحاول استرجاع العملية الأصلية التي أُنتج فيها النص، لكن ليس بهدف الوصول إلى الحالة النفسية لمؤلفه، بل من أجل فهم معناه. على الرغم من أن تداعيات نظرة بيتي على الكتابة التاريخية لم تكن ذات أهمية، تناولها غادامير من باب الدفاع عن نظريته النسبية عن المعرفة التاريخية[٤٧]. وبشكل مشابه لبيتي، لكن من منظار النقد الأدبي، تعرض إيرك دونالد هيرش (E. D. Hirsch) (١٩٢٨ -) في كتابه *Validity in Interpretation* (**صحة التأويل**)، وفي أعمال أخرى، إلى ما يُسمَّى الهرمنويتيكية الهايدغرية لغادامير، المتمثّلة بدمج الآفاق، ليثير من جديد الإشكالية المعرفية لنظرية نسبية العلوم الإنسانية. ادعى هيرش أن التأويل يأخذ شرعيته بعد مقارنته بتأويلات بديلة أخرى ومنافسة له للتيقّن من صدقية (Validity) التأويل، ثم

(٤٧) انظر Gadamer, pp. 209-210, 325-326, 510-512, 517, and p. 555.

الفهم. في هذا الصدد، رأى هيرش تشابهًا بين العلوم الإنسانية والعلوم الطبيعية من حيث المعرفة والموضوعية، مع أنه أقر بأن العلوم الإنسانية تأويلية لا تفسيرية. مستعينًا بأفكار شلايرماخر ودلثي، ميّز هيرش بين المعنى المقصود من المؤلف ودلالات المعنى عند القارئ والمنتقد. ومع أن أفكاره عن المعرفة الموضوعية كانت محط نقد من كثيرين، إلا أن كتبه الهرمنويتيكية ظلّت تخدم بعض المدافعين عن موضوعية النقد الأدبي والبحث التاريخي. في معرض تناوله نظرية بيتي ومَن خلَفه من منظّري نظرية الأدب في التأويل، تناول غادامير نظرية هيرش معتبرًا أن العلوم الطبيعية تتضمن مكوّنًا هرمنويتيكًا، وأن مسألة الحقيقة العلمية لا تختلف كثيرًا عنها في الدراسات التاريخية[٤٨].

بينما تعرّض كلٌّ من هيرش وبيتي إلى منهج غادامير في تأويل النص - من دون مناقشة مستفيضة للأبعاد الإبستيمولوجية (المعرفية) لهذا التأويل - ركّز بعض ممثلي مدرسة فرانكفورت الفكرية على الجوانب الفلسفية لفكر غادامير وما تحملها من تداعيات على طرق التأويل في العلوم الإنسانية والاجتماعية. تطورت مدرسة فرانكفورت على يد مجموعة أكاديمية، انتهجت منذ عشرينيات القرن الماضي نقد مقولات الماركسية وتعديلها، لتتعدّى ذلك إلى وضع الفكر الغربي كله على محك النقد. ومع أن النظرية النقدية هي القاسم المشترك لهذه المدرسة، إلا أن مقاربات مفكّريها تنوعت عبر عقود تطورها. انطلق كثيرون من مفكّري هذه المدرسة النقدية من رؤية مركزية مفادها أن الخطيئة الأولى في الفكر تقبع في محاولته قمع أفكار أخرى منافسة، وفي محاولة المفكرين أو الذوات العارفة في تبديد موضوع المعرفة وافتراسه، طمعًا بتأكيد هويتهم النظرية على حساب الانفتاح على معرفيات ومناهج نقدية. هذا القمع الفكري جعل مفكرين كبارًا يشاركون في جريمة الهيمنة الثقافية وفي منع تنوع الأفكار.

من هذه المنطلقات النقدية لهذه المدرسة، وضع يورغن هابرماس (Jürgen Habermas) (١٩٢٩-) وكارل - أوتو أبل (Karl-Otto Apel) (١٩٢٢ -) هرمنويتيكية غادامير الأنطولوجية على محك النقد، معتبرين أن

---

(٤٨) انظر: Gadamer, pp. 559-506.

انظر أيضًا: «Hermeneutics» *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 9/11/2005.

مساهمتهما النقدية تضع حدًا لانزلاقها نحو نظريات نسبية تزعزع مقومات العلوم الإنسانية والاجتماعية. في عدد من مقالاته، نبّه هابرماس إلى ما دعاه «سذاجة» هرمنويتيكية غادامير التي تُضخم سلطة الإرث الثقافي على الذات العارفة وسطوته عليها، مقفلة كثيرًا من أبواب الاجتهاد الفكري النقدي. في نظر هابرماس، ليس المطلوب من المفكّر مجرّد تحليل المقوّمات التي جعلت حياتنا مشروطة بالتاريخ والثقافة، بل المطلوب هو وضع مبادئ شبه - متعالية (Quasi-transcendental) للتيقّن من أن الادعاءات في شأن سطوة الإرث الثقافي ليست حتمية. قصد هابرماس من ذلك وضع قواعد نظرية لقياس سطوة الإرث الثقافي، يمكن الوصول إليها عبر ما يشبه الفكر المتعالي، أي الفكر الخالص المتحرر من الخبرة والتجربة. على الرغم من هذا النقد الشديد، لم يحكم هابرماس على مقاربة غادامير بأنها خاطئة بالمطلق، بل عبّر عن امتعاضه لأن غادامير نسب، من غير حق، إلى هرمنويتيكيته صفة النظرية الشاملة، لتصبح، في نظره، متقوقعة في مقولاتها، مطالبًا بتبني النقد من أجل الخروج من قوقعة مضرة بتقدم العلوم الاجتماعية. بدلًا من هرمنويتيكا تدّعي الشمولية، دعا هابرماس إلى السعي الحثيث من أجل إيجاد معيار يقيني ملائم لتبادل الأفكار. بهذا المعيار فحسب ربما تستطيع الهرمنويتيكا - بتوجيه العلوم الاجتماعية وهديها - أن تأخذ مكانها الصحيح. لم يزعزع نقد هابرماس وأبل موقف غادامير من نظريته الهرمنويتيكية، وردّ على حججهم بحجج مضادة. أما كارل - أوتو أبل فشارك غادامير الفكرة القائلة إن الصفات التي تميّز العلوم الإنسانية من العلوم الطبيعية تنبع من إمكان التواصل والحوار بين الباحث والمبحوث، فردًا كان أم أفرادًا في مجتمع مُعطى. لكن ذلك لم يمنع أبل من أن يُعبّر عن امتعاض نحو المنهج الأنطولوجي لغادامير، مشابه لذلك الذي عبّر عنه هابرماس، لكن من زاوية مختلفة. زعم أبل أن غادامير ذهب بعيدًا في نظريته الأنطولوجية لأنه أساء فهم معلّمه هايدغر، فمفهوم الحقيقة عند هذا الأخير خضع لتغيرات مهمة خلال السنين. إن المنظور الأنطولوجي الذي يرى أن «العالم - الموضّح بالفهم» هو شرط ضروري للوصول إلى الحقيقة التي لم تبقَ ثابتة عند هايدغر طوال الوقت. خلال نشاطه الفكري وتطور فلسفته، لم يعد المستوى الأنطولوجي للفهم والمتمثّل برؤية «العالم الموضح بالفهم»

شرطًا كافيًا للوصول إلى الحقيقة. في نظر أبل، وسّع هايدغر وأكمل هذا المستوى بالدعوة إلى البحث عن صدقية فهم ذي أبعاد ما وراء تاريخية (Trans-historical Dimensions)، بينما بقي غادامير متغافلًا عن هذه الأبعاد في تأويله وفهمه التاريخيين. على الرغم من أن انتقادات بيتي وهيرش وهابرماس وأبل تكشف عن الخلفيات الفلسفية لمنهج غادامير في تأويل التاريخ وفهمه، إلا أنها تظل تراوح بين التعرض إلى ما يعتقدون أنه الخلل الإبستيمولوجي (المعرفي) الذي تقوم عليه نظريته العامة في الهرمنويتيكا، ونصائح يسدونها لتصويب الخلل. ربما تفيد بدائلهم المعرفية والمنهجية بعض المشتغلين في الفلسفة وعلم الاجتماع والنصوص الأدبية، إلا أنها لا تضيف كثيرًا إلى المهتمين بالكتابة التاريخية. في معرض دفاعه عن فكره أمام ناقديه، شدّد غادامير على أنهم أساءوا فهمه، وزعم أنه لم يقصد أبدًا تقديم وصفات للصدقية والموضوعية والمنهج في الفهم، بل أراد أن يسير خلف منحى كانط (I. Kant) (١٧٢٤ - ١٨٠٤) النقدي في سبر أغوار الشروط التي تمكّن الباحث في التاريخ والعلوم الإنسانية من الوصول إلى الفهم، ففي رأيه، ليس من الممكن استبعاد أو تصنيف هذه الشروط بمجرد الدعوة أو المناشدة إلى نهج هرمنويتيكي، كما يفعل منتقدوه. في معرض الردّ على هابرماس الذي انتقد مفهومه عن سطوة الإرث الثقافي، أكد غادامير أنه لم يقصد أننا لا نملك حرية الاختيار، فالحالة التي نعيش فيها داخل التاريخ تشير إلى أن إرادتنا غير مقيّدة بالمطلق، بل هي في المقام الأول حالة تفتح لنا أبوابًا واسعة نحو العالم، ومكانًا للتجربة الإنسانية ومكانًا للعقل[٤٩].

سادسًا: هرمنويتيكا: تفكيك وبناء

طرح الفيلسوف الفرنسي بول ريكور (P. Ricœur) (١٩١٣ - ٢٠٠٥) الذي درس في ألمانيا وتأثر بهايدغر وغيره، هرمنويتيكا بديلة مزوّدة بمناهج دراسة الرموز والإشارات اللغوية وغير اللغوية، المعروفة باسم «السميوتيكا» أو «علم العلامات» (Semiotics). وحّد ريكور بين التوجُّه المعرفي

---

(٤٩) انظر: Gadamer, pp. 544- 547, 554-555, 567-568, and p. 572.

انظر أيضًا: «Hermeneutics,» *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 9/11/2005, and «Jürgen Habermas,» *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 6/9/2011.

الإبستيمولوجي عند منتقدي غادامير الذين طالبوا بوضع الهرمنويتيكا على محك النقد الدائم، وتوجُّه غادامير الأنطولوجي الباحث عن أبعاد وجودية في التأويل والفهم. بهذا طوّر ريكور نموذجًا هرمنويتيكيًا، يتجاوز أوائل النماذج الحديثة منذ شلايرماخر حتى غادامير، مرورًا بدلثي وهايدغر(٥٠). تطوّر هذا النموذج نتيجة ما مرّ على ريكور من مراحل فكرية، منذ بدأ مسيرته الفكرية مع دراسة الدكتوراه التي نشرت في كتاب **الحرية والطبيعة: الإرادي واللاإرادي**، ومع كتاب **الإنسان اللامعصوم**(٥١) اللذين كوّنا بدايات مفهومه الفلسفي المتطوّر الذي ظهر في أعماله من مرحلة إلى أخرى. يُشار هنا إلى أن أعمال ريكور الفلسفية الأولى كانت تصبّ في نهر فلسفة الفينومينولوجيا الوجودية، لينتقل بعد عام ١٩٦٠ إلى تطوير فينومينولوجيا هرمنويتيكية تربط بين اللغة والرموز والمجاز والسرد، والفعل الإنساني. لن نستطيع عرض كل عمل من أعماله على حدة، بل سوف نحاول عرض فكره كما تجلّى في بعض مقالاته وكتبه التي تدلّ على أنه كان واعيًا أنه يتجاوز فكر الفلاسفة المحدثين الذين سبقوه. إذا كان كانط قد وضع مسألة الوجود في مركز فلسفته، وإذا كان هايدغر قد أضاف إلى مسألة الوجود قضية الزمان، فإن ريكور وضع في مركز فلسفته مثلثًا أضلاعُه هي الوجود والزمان والسردية. عالج ريكور، عبر أضلاع مثلثه هذه، مواضيع فكرية متعددة تشمل الأنطولوجيا والعلاقة بين معنى الوجود باعتباره موضوعًا، والتفكير به عبر اللغة وأهمية المجاز في خلق المفاهيم وقضايا فلسفية أخرى. هذه القضايا الفلسفية كلها لم تبعده من تناول فلسفة الأخلاق باعتبارها أحد المواضيع التي شغلته عبر مسيرته الفكرية، ما جعل بعض دارسي فكره يجمعون مقالاته الأخلاقية في كتاب كامل(٥٢).

شرع ريكور منذ سبعينيات القرن العشرين في دراسة التأويل والهرمنويتيكا

---

(٥٠) انظر: Don Ihde, *Hermeneutic Phenomenology: The Philosophy of Paul Ricœur*, Foreword by Paul Ricœur (Evanston: Northwestern University Press, 1971) pp. 95-114, and 131-166.

(٥١) انظر: Paul Ricœur: *Freedom and Nature: The Voluntary and the Involuntary*, with an introd. by Erazim V. Kohák (Evanston Ill.,: Northwestern University Press, 1966), and *The Fallible Man* (1960), Revised Translation by Charles A. Kelbley; Introduction by Walter J. Lowe (New York: Fordham University Press, 1986).

(٥٢) Hendrik J. Opdebeeck, ed., *The Foundation and Application of Moral Philosophy: Ricœur's Ethical Order* (Leuven, Belgium: Peeters, 2000).

كما يتجلّى ذلك في عناوين كتبه، ليتوسع منذ بداية الثمانينيات في تحليل العلاقة المتبادلة بين الفعل الإنساني والسردية والنص(٥٣). لن نستفيض في عرض فلسفته، بل نكتفي بعرض بعض جوانبها التي تلقي الضوء على مفهومه للكتابة التاريخية. في هذا الصدد، يمكن اعتبار ريكور أحد مؤسّسي «المنحى اللغوي» و«المنحى الثقافي» اللذين كان لهما الأثر الكبير في الكتابة التاريخية والأنثروبولوجية في أواخر القرن العشرين. برز هذان المنحيان من خلال تحليله مفهومَي الخطاب (Discourse) والسردية (Narrative). لم يقصر ريكور تحليله على معالجة اللغة المستعملة في هذين المفهومين، بل تناول أيضًا الفعل والقول المتمثّلين بالإشارات والرموز التي تشكّل مصادر الثقافة الإنسانية. تعبّر الثقافة عن نفسها على شكلين: الأول صوغ الفرضيات والأفعال والآراء التي تجعل للحياة معنى، والثاني وضع هذه الصيغ على محك الاختبار. رابطًا بين الثقافة والإرادة، رأى ريكور أن إرادة الفرد تتضمن المشروع الداخلي (الهدف والنية) والفعل. لا يصبح المشروع ذا معنى إلا إذا ارتبط بوقائع العالم. أما الفعل فليس إنجاز العمل فحسب، بل أيضًا تلقي عمل ما واستقباله. الفعل، إذًا، هو الحالة التي تتحد فيها النيات أو المشاريع مع الوقائع. يشمل الفعل، إذًا، كل مظاهر الحياة: العمل والقول والتفاعل مع سياق الأشياء والرواية (Narration) المتمثّلة بالسردية التي تمتد إلى خارج عمر الفرد وزمنه، وأخيرًا القدرة على تحمّل المسؤولية في الفعل أو إلقائها على الآخرين. هذا المفهوم عن الفعل مشابه لمفهوم هايدغر عن «الهم والاهتمام» (Care) الذي يصاحب الإنسان في وجوده. لكن ريكور جعل مفهومه عن الفعل مركزيًا في رؤيته الأنثروبولوجية والسوسيولوجية والتاريخية. في اعتقاده، إذا ما فُهمت الأفعال الإنسانية على النحو الذي شرحه، تصبح قابلة للدراسة والفهم. إن مفهوم الفعل مرتبط عنده بمفهومَي اللغة الحية والخطاب. اللغة هي منظومة متطورة تكمن فيها ثروات ومقوّمات تجعلها خلّاقة، وأهمها ابتكار الاستعارة والمجاز وصوغ أنماط

---

(٥٣) على سبيل المثال: Paul Ricœur: *The Rule of Metaphor: Multi-Disciplinary Studies of the Creation of Meaning in Language* (London: Routledge and Kegan Paul, 1978); *Time and Narrative*, Translated by Kathleen McLaughlin and David Pellauer, 3 vols. (Chicago: University of Chicago Press, 1984-1988); *From Text to Action*, Translated by Kathleen Blamey and John B. Thompson (Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1991); *Critique and Conviction*, Translated by David Pellauer (Chicago: University of Chicago Press, 2000), and *Memory, History, Forgetting*, Translated by Kathleen Blamey and David Pellauer (Chicago: University of Chicago Press, 2004).

الخطاب. إن ابتكار استعارات ومجازات جديدة يكشف عن الطريقة الجديدة التي يُعبّر بها الناس عن الأشياء، مقارنة بما كان قبل ابتكارها، ويكشف عن تغير في ذهنية مستعملها. أما الخطاب، فمختلف عن منظومة اللغة بأربع خصائص:

- اللغة قائمة بشكل مستمر كأن لا زمن لها، بينما الخطاب هو دائمًا وليد حدث فعلي في وقت معين.

- المنظومة اللغوية مستقلة من حيث وجودها عن مستعمليها في زمن مُعطًى، بينما الخطاب يشير دائمًا إلى أفراد معينين يتكلمون أو يكتبون أو يسمعون أو يقرأون.

- المنظومة اللغوية - مع أنها ضرورية للتواصل وهي تزوّد مستعمليها بقواعد وشفرات التواصل - لا تقوم بنفسها بعملية التواصل. الخطاب وحده هو الذي يؤدي مهمة التواصل بين المشتركين فيه.

- تشير العلامات في منظومة اللغة إلى علامات أخرى داخلها فحسب، بينما الخطاب يشير إلى عالم أو مجال يتطلب وصفه، أو التعبير عنه، أو تمثيله. بعد شرح طويل لمعنى الفعل، يصل ريكور إلى نتيجة أن الفعل والخطاب صنوان لا ينفصلان. فلكل فعل تعبير كلامي (Locutionary)، ولكل خطاب تعبير غير كلامي (Illocutionary)، وكما أن كل فعل هو تفاعلي من حيث المبدأ، كذلك كل خطاب هو حواري من حيث المبدأ[٥٤].

بسبب التشابه بين الفعل والخطاب، تخضع الأفعال مثل الخطابات للتأويل، وهي مفتوحة على معانٍ لا يُحددها بالكامل فاعلوها والمتعرفون إليها بالمشاهدة أو السماع أو القراءة. تشير دراسة التاريخ إلى أن هناك حالات

---

(٥٤) انظر: Ricœur: *From Text*, pp. 144- 167, and *Time and Narrative*, vol. I, pp. 54-59, 145-146, 177, and p. 198; vol. II, 10, 30-31, 44-45, 82, and p. 88; vol. III, p. 102, 221, 232, 248-249, and pp. 260-261,

انظر أيضًا: David Pellauer, «Foreword: Recounting Narrative,» in: Morny Joy, ed., *Paul Ricœur and Narrative* (Toronto: University of Calgary Press, 1997), pp. ix-xxiii; Hendrikus J. Stam and Lori Egger, «Narration and Life: On the Possibility of Narrative Psychology,» in: Joy, pp. 69-85; James L. Marsh, «Ricœur's Phenomenology of Freedom as an Answer to Sartre,» in: David M. Kaplan, ed., *Reading Ricœur* (Albany: State University of New York Press, 2008), pp. 13- 29, and «Paul Ricœur,» *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 18/4/2011. See also Relevant Articles on the Ricœur's Notions of Discourse and Narrative in: David Wood, ed., *On Paul Ricœur: Narrative and Interpretation* (London and New York: Routledge, 1991), pp. 1-53.

كثيرة يظل فيها فعل ما من الماضي مفتوحًا ومعروضًا للتأويل، ونستطيع دائمًا محاولة استقصاء معنى الفعل عند أولئك الذين تعرفوا إليه عند حصوله، ونستطيع أيضًا أن نسأل، لاحقًا، أولئك الذين لم يتعرفوا إليه عند حصوله كيف فهموه وقوّموه، أو كيف يُفهم الفعل ويُقوَّم اليوم وفي المستقبل. تمامًا كما نقوم بتأويل مجمل الخطاب المنطوق أو المكتوب في ضوء أجزائه المختلفة، وتأويل الجزء في ضوء المجمل، كذلك نؤوّل مجمل الأفعال – مثلًا ثورة ما – في ضوء أفعال معيّنة قام بها المشتركون فيها والعكس بالعكس. فكل نشاط تأويلي يأخذ سبيلًا ديالكتيكيًا بين التخمين والتيقن، بحيث نخمّن المعنى لجزء ما ونفحصه لنتيقن منه مقابل المجمل والعكس بالعكس. بعد عملية التخمين والتيقن، نصل إلى نهاية نستطيع بعدها أن نقول كيف فهمنا الأشياء. لكن، علينا أن نقرّ بأن لا حصيلة نهائية حاسمة في هذه العملية. إن التيقن من صحة التأويل يتمّ عن طريق مقارنته بتأويلات منافسة، لا عن طريق التجربة الإمبيريقية. بما أن كل خطاب وكل فعل يمثلان حدثًا وقع في مكان وزمان، فهذا يقتضي، إذًا، أن نبحث له عن تفسير سببي. لكن التفسير السببي والتأويل شيء واحد قائم على الاحتمال. يرى ريكور أن وراء كل فعل قصدًا ما، وهو دائمًا مرتبط بأفعال أخرى، ويحصل في سياقٍ ذي معنى. يأتي الفعل استجابة، أو جوابًا، أو ردًّا على فعل حصل سابقًا ويتوقّع فاعله استجابة، أو جوابًا، أو ردًا عليه في المستقبل. يطلق ريكور على هذا السياق اسم «الزمن التاريخي» الذي تحدُث فيه هذه العملية المتمثّلة بالأفعال، وبالردود عليها، وبتوقّع الردود عليها. يجمع هذا الزمن التاريخي في طيّاته معنيين أساسيين إضافيين للزمن: الزمن الكوني، وهو زمن العالم الذي يظهر على شكل تسلسل متتالٍ، لكنه متماثل في تسلسله، يحصل فيه التغيّر في لحظات متجانسة من حيث الكيفية، ولكن يحدد فيه كل حاضر بالعلاقة مع ما كان سابقًا وما سيكون لاحقًا. والزمن المعيش (الذي نعيش فيه) أي حاضرنا الذي يتمثّل بالتجربة المعيشة المشار إليها بقدرتنا على أن نقول «الآن»، والمشار إليها أيضًا بلحظات معينة، مثل أحداث مهمة في حياتنا لها معانٍ ودلالات أكثر من غيرها. إن الزمن الكوني والزمن المعيش يضعاننا أمام مفارقة ناتجة من أهمية وجودنا أو عدمها؛ فبينما حياتنا في الزمن الكوني ليست ذات أهمية، يصبح لحياتنا معنًى فقط في الزمن المعيش، أي في الفترة القصيرة التي نعيش فيها في هذا الزمن الكوني. نحن نوفّق بين مفهومَي

الزمن هذين بواسطة خلق أدوات لقياسه، مثل روزنامة تقويم الزمن وغيرها، حتى نتمكن من خلالها من تحديد لحظات حياتنا بالنسبة إلى لحظات الزمن الكوني، والعكس بالعكس. يعتمد سبر أغوار أفعالنا وفهمها على التوفيق بين هذين النوعين من الزمن ليصبحا زمنًا تاريخيًا. ليست لحظات الحاضر التي تحصل فيها الأفعال إلا نقاط تقاطع بين مكان أو مساحة التجربة وأفق التوقع. مكان التجربة مكوّن من أحداث من الماضي، طبيعية وثقافية، يتذكرها الفرد أو يتأثر بها في الحاضر، ما يعني أن الماضي يصنع حاضرًا، يُستخدَم من أجل الانطلاق إلى قرار جديد أو فعل جديد. أمّا أفق التوقّع فيوضح ترتيب المشاريع أو الأعمال المستقبلية التي يمكن الشروع في استكشافها في ضوء ما يتيحه مكان التجربة، ما يعني أن المستقبل يصنع حاضرًا. إن مكان التجربة وأفق التوقّع يحدّد أحدُهما الآخرَ بشكل متبادَل، لكن مكان التجربة لا يُحدد على وجه الضبط أفق التوقّع للفرد، بل الفرد الذي يتذكّر شيئًا ولو قليلًا هو من يقصّر مدى أفقه بهدف إبراز ما هو مألوف له. مع ذلك، في حال تفكيره في مشروع عمل مستقبلي، يسعى الفرد إلى دراسة بعض أجزاء من ماضٍ خارج مكان تجربته. لا شك في أننا نتأثّر بصورة الماضي، مع أن أحداثه ليست من صنعنا، وبصورة المستقبل كما يقدّمها إلينا مجتمعنا، ومع ذلك نحن نصنع في الحاضر تاريخًا يؤثّر فينا(٥٥).

لم يخلُ كتاب من كتب ريكور من شرح مفهوم السردية وأهميتها. ينطلق في هذا الشرح من الحاضر التاريخي الذي هو زمن أفعالنا، حيث نرتب فيه تسلسل الأشياء وأنساقها، وهو أيضًا الزمن الذي يتشكل ويُنظَّم بواسطة وكلاء. للتعبير عن هذا الحاضر التاريخي المعقد، يُستعمَل نوع من الخطاب يربط مفاصل سلسلة الأفعال والأحداث وسياقاتها الإنسانية، مكوّنًا سردية، تصل إلى أقصى أهميتها عندما تصبح ضرورة للوجود. في هذا الصدد، يربط ريكور بين السردية وهوية الفرد وتداعيات ذلك على المجتمع. كي لا نثقل على القارئ تفاصيل تحليله، نكتفي بأن نتناول هذه السردية من باب أهميتها للفهم التاريخي. السردية عنده هي التي تجعل من الزمن التاريخي زمنًا إنسانيًا يخص العلاقات بين الأشخاص وزمنًا عامًا

---

(٥٥) Ricœur: *From Text*, pp. 138-167, and pp. 213-214, and *Time and Narrative*, vol. I, pp. 82, 91, 102, 114, 157, 175-177, and pp. 206-208; vol. III, pp. 99, and pp. 104-126.

يخص الجمهور. الأفراد في هذا الزمن التاريخي - الإنساني - العام مدينون للأسلاف، ومن دون هذه المديونية لا معنى للتاريخ. سردية الأفراد تفصح عن نفسها عبر الروابط التي توحد بين الأفعال المتعددة التي يقومون بها على امتداد الزمن المعيش، وهي بالتالي تبني الهوية وخصائص الشخصية الفردية. الفرد يجعل لهويته الشخصية معنًى عندما يقص لنفسه قصة حياته، لكن الهوية الشخصية تتقاطع دائمًا مع شخصيات أخرى لكل منها سرديته، لتكون سردية العائلة والمجتمع. هذه العلاقة بين السرد والحياة تجعل القصص لا تروى فحسب، بل تجعلها معيشة بشكل متخيل. إذا كانت الفلسفة هي التأمل في الوجود، وفي الوسائل التي يمكن بواسطتها فهم هذا الوجود، فإن ريكور يعتبر القصص والتاريخيات إحدى هذه الوسائل. ومع أنه تناول السردية في دراساته المبكّرة باعتبارها موضوعًا مُكملًا لمجمل فلسفته، إلا أنه جعل من السردية وأشكال السرد في دراساته المتأخرة مقومًا أساسيًا في فكره. تقوم نظريته السردية المتأخرة على ثلاثة عناصر: الخيال والزمان والممكن، وهي العناصر نفسها التي تكوّن فلسفته الأنثروبولوجية، وهي، أيضًا، العناصر نفسها التي جعلته لا ينظر إلى الأدب باعتباره مجرد اختراع من مبتكرات الخيال، بل وسيلة تعبيرية تشير إلى الواقع الإنساني. يُشار إلى هذا الواقع عن طريق تصوير «العالم الممكن» الذي يستطيع قارئ الأدب الوقوف عليه. إظهار أو إبراز الممكن الإنساني في القصص والتاريخيات معناه أن السردية هي العمود الفقري في الفلسفة الأنثروبولوجية، ويقوم دور الهرمنويتيكا على محاولة تأويل السردية، وبخاصة عندما تكون مصوغة في نص مكتوب[٥٦].

سوف نؤجل شرح مقومات السردية عند ريكور إلى القسم الأخير من هذا الكتاب، لنتفرغ هنا إلى عرض فلسفته وتأثيرها في مفهومه للتاريخ. لاحظنا مما تقدم أن منطلقات ريكور الفلسفية حددت منظوره نحو الماضي التاريخي ودراسته. قبل أن نلخص هذا المنظور، لا بد من ثلاث ملاحظات لها أهمية في هذا التلخيص:

---

(٥٦) Ricœur: *Time and Narrative*, vol. I, pp. 52, 91-92, 115, 177, p. 182; *Oneself as Another*, Translated by Kathleen Blamey (Chicago: The University of Chicago Press, 1992), pp. 140-168.

انظر أيضًا: Paul Ricœur, «Life in Quest of Narrative,» in: Wood, p. 27, and Kevin J. Vanhoozer, «Philosophical Antecedents to Ricœur's Time and Narrative,» in: Wood, pp. 34-54.

- سوف نستعمل هنا مصطلح التاريخانية (Historicism) بالمعنى الذي يقصده ريكور حين ينتقد ماركس وهيغل وغيرهما من أصحاب نظريات الحتمية التاريخية. نشير هنا إلى أن لهذا المصطلح دلالات مختلفة: في القرن التاسع عشر كانت التاريخانية تعني أن التاريخ يهتم بفهم الماضي من خلال قِيَمه «كما كانت»، وفي خمسينيات القرن العشرين استُعمل المصطلح ليصف النظرة التاريخية التي تؤمن بقوانين عامة تتحكم بالتطور الحتمي، أما في أواخر القرن العشرين فبرزت تاريخانية جديدة تشدد على أن السياقات التاريخية هي مفاتيح فهم النصوص.

- يفنّد ريكور ادّعاءات مؤيدي المدرسة الوضعية الذين يؤمنون بحقائق تاريخية ثابتة، بحجج مشابهة لتلك التي عرضناها سابقًا في هذا الفصل، لذلك، لن نتوسّع في عرض هذه الحجج من جديد.

- أول وهلة، توحي نظرة ريكور إلى موضوعية الكتابة التاريخية بأنها تحمل معانيَ متضاربة، فهو تارة ينفيها وتارة أخرى يقرّها. لكننا سنحاول أن نقدّم قراءة متأنية لفكره تزيل هذا التضارب وتوضح الصورة أكثر.

يميّز ريكور بين الجانب المعرفي والجانب المنهجي للمعرفة التاريخية، من دون أن يغفل العلاقة المتبادلة بينهما. يتبنّى ريكور في الجانب المعرفي مقولات نظرية البناء التاريخي، فما نعرفه عن الماضي، في نظره، هو نتاج ما تزوّدنا به الذاكرة، وما يبنيه المؤرّخون في حاضرهم، من خلال ما تبقّى من آثار كتابية وغير كتابية. تجعل الذاكرة - المحكومة بالضعف والتشتت والروايات التاريخية غير المحايدة والقاصرة عن عرض الماضي - الكتابة التاريخية غير قادرة على تمثيل الماضي. من هذا المنطلق المعرفي، يعبّر ريكور بوضوح عن معارضته الادعاء القائل إن المعرفة التاريخية هي موضوعية ومطلَقة ونهائية. من المنطلق نفسه، يرفض الادعاءات التاريخانية المؤمنة بقوانين عامة وبوجود تاريخ واحد عالمي شامل تندمج فيه التاريخيات المحلية كلها. على الرغم من هذا التوصيف المعرفي، يرى ريكور أن من الممكن أن تكون هناك معرفة تاريخية تستحقّ أن نقول عنها إنها صادقة. بما أنّ الكتابة التاريخية قائمة على التأويل، فكل معرفة تاريخية هي احتمال من حيث الصدقية وليست مؤكدة، مثلها في ذلك مثل المعرفة الطبية المعتمدة على التشخيص والتكهّن، وليست

لدى المؤرّخ وسيلة أفضل من الاعتماد على الشهادات ونقدها كي يقدم عرضًا ذا صدقية. ينطلق ريكور في شرح منظوره للتاريخ من أهمية الذاكرة التي يعتبرها مفتاح الفهم التاريخي، فالذاكرة في نظره هي التي تربطنا بالتاريخ. لكنه يفرق بين الذاكرة الشخصية والذاكرة الجمعية (Collective Memory). تتضمن الذاكرة الشخصية ذكريات الفرد من أعمال قام بها، وشهدها وسمعها وقرأ عنها، ومن أحداث عايشها فرحًا ومعاناة. تصاحب ذكريات الفرد الشخصية هذه ذكريات أخرى يشترك فيها مع آخرين يعيش بينهم ومعهم. يتكوّن من كل ذلك ذاكرة جمعية، عن طريقها تربط الجماعة حاضرها بأعمال السالفين وأحداثهم كما سردتها الأجيال المتعاقبة وأعادت بناءها. يرى ريكور أن الذاكرة الجمعية سابقة للذاكرة الشخصية، فنحن نولد لعائلة لها خطاب مفعم بروايات وقصص من ماضي جماعتنا (العائلة، المكان، الأمة... إلخ). تأخذ ذاكرات الأفراد الشخصية شكلها تحت تأثير الذاكرة الجمعية القابعة في ذهنهم وراء «ستارة المسرح». مع ذلك، فإن الذاكرة الجمعية تتزود دائمًا بأخبار وذكريات جديدة لأفراد تعتبرها شهادات صحيحة. هذه الشهادات المعطاة والمتلقاة تعزّز الذاكرة الجمعية والمعرفة المشتركة (Common Knowledge) التي تشير بدورها إلى أن هناك رباط ولاء اجتماعي يقوّي الثقة بصدق كلمات أعضاء الجماعة. إن مهمة البحث التاريخي والكتابة التاريخية هي أن تدعم، أو تصحّح أو تفنّد الذاكرة الجمعية، وعملية بحث التاريخ وكتابته لا تتعامل مباشرة مع الذاكرة الشخصية ما عدا في حالات الروايات الشخصية التي يُصادق عليها آخرون[٥٧].

إن النشاط التأويلي لهذه العملية، في نظر ريكور، يتناول ثلاثة مكوّنات أو مفاهيم متلازمة في البحث والكتابة: المكوّن الأول متعلّق بعناصر البناء واستعمال الأرشيفات التي تحوي بقايا للماضي مثل الوثائق، ومنها ما هو تسجيل لشهادات، ومنها ما هو أخبار تخصّ السياق. الأرشفة، بحد ذاتها، نشاط تأويلي قائم على اهتمامات الفريق المشتغل بها ورغباته، من مؤرّخين وموظفين وغيرهم، فهم الذين يقرّرون أي بقايا تاريخية جديرة بالحفاظ عليها. يبقى الأرشيف أبكم حتى يأتيه المؤرّخون، فأسئلة هؤلاء وفرضياتهم

(٥٧) Ricœur: *Memory, History*, pp. 21, 55, 79-85, 178, 278-280, and pp. 283-285; *Time and Narrative*, vol. I, pp. 119-120, 161 204-205, and note 1, pp. 260-261; vol. II, pp. 85; vol. III, pp. 35-37, 114, 202, and pp. 207-240, and «Paul Ricœur,» *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 18/4/2011.

تقودهم إلى اكتشاف وقائع تؤكِّد كل واحدة منها بانفراد، ثم استبيان قضايا منفصلة الواحدة عن الأخرى. تتعلّق الوقائع والقضايا غالبًا بتواريخ وأماكن وأسماء حقيقية، وتعبيرات في اللغة تشير إلى أعمال أو حالات معينة. هذه الوقائع ليست حقائق وضعية (Positivistic Facts)، وهي لا تتطابق مباشرة مع ما حدث فعلًا، ولا تتطابق مع حدث متذكَّر قد يكون تذكره شاهد عيان. إن أسئلة المؤرّخ هي التي تؤسس أو تبني الحقائق، ولذلك هي أيضًا تقود إلى تأويل الأرشيف. المكوّن **الثاني** مرتبط بالتفسير/الفهم، أي نشاط المؤرّخ في ربط حقائقه الواحدة بالأخرى. في هذا الصدد، يرفض ريكور الفصل بين تفسير الوقائع على أساس أن لها أسبابًا خارجية، وفهمها من الداخل بواسطة الوقوف على مبرراتها المنطقية. لأن كل فعل هو رد فعل أو مزيج من عمل وتغيير، فلا يوجد نموذج فريد خاص في فهم الروايات التاريخية. من أجل أن يجعل المؤرّخ الفعل التاريخي أكثر فهمًا ووضوحًا، عليه أن يكون مهيئًا ومنفتحًا على المعاني الكثيرة للسؤال «ماذا؟». المكوّن **الثالث** متعلّق بنشاط المؤرّخ في إنتاج عرض كلامي لأجزاء من الماضي على شكل نص، ولأن صياغة النص، على الأغلب، هي بلاغية أدبية (Poetic) فهو إذًا خاضع للتأويل. إن عملية البحث التاريخي والكتابة التاريخية بمكوناتها الثلاثة في نظر ريكور، هي «حلقة للتأويل» لأنها من بدايتها إلى نهايتها قائمة على التأويل. المؤرّخون الذين يكتبون التاريخ هم المرشحون أن يعملوا بالأرشيفات، وهم الذين يقدمون المادة المستعملة في التفسير/الفهم الذي هو عرضة، دائمًا، للتنقيح والتوسيع والكتابة من جديد على ضوء أحداث متتالية. ومع أن عملية البحث التاريخي والكتابة التاريخية هي تأويلية مئة بالمئة، إلا أننا نستطيع أن نتكلم على الموضوعية والصدقية لروايات المؤرّخين إذا أخذنا بالاعتبار أن هذه العملية تعتمد على شهادات. حتى لو كانت الشهادات غير صحيحة، فإنها تشير إلى شيء موضوعي، وإلى شيء ما قد حدث فعلًا. علاوة على ذلك، تشير الشهادات والقرائن إلى جماعة إنسانية محددة، وإلى رابطة اجتماعية تدعم فاعلية وحيوية تقديم وتلقي الشهادات والقرائن بين أعضائها. ليس مقياس الموضوعية هو قدرة المؤرّخين على عرض الماضي كما كان، بل قدرتهم على تقديم عرض بديل من هذا الماضي، وصدق عرض هذا البديل هو الذي يحدّد جودة البحث التاريخي وكتابته. بالقدر نفسه الذي يكون فيه

البديل من الماضي أمينًا للقرائن والشهادات التاريخية المتاحة، يكون أيضًا صادقًا وحقيقيًا حتى لو كان دائمًا قابلًا للتعديل والتحسين(٥٨).

سابعًا: لا شيء خارج النص

يتجلّى تأثير الهرمنويتيكا منذ دلثي إلى غادامير، ومن ثم إلى ريكور، بأنها فتحت آفاقًا واسعة، في تطوّر مناحٍ جديدة مترابطة ومتكاتفة، تطرح معرفية ومنهجية جديدة في دراسة الثقافة مَن أوجه عدة، وعبر فروع دراسات متعددة. أسبغت هذه المناحي ثوبًا جديدًا على دراسة التاريخ والأنثروبولوجيا والأدب، واللغة. ظهرت هذه المناحي بمسمّيات متعددة، سوف نعود إلى تناولها، وهي تتمثل بالمنحى الثقافي، والمنحى الصوري والمنحى اللغوي (يضم المنحى البلاغي والمنحى السردي). لكن، استكمالًا إلى ما عرضناه في تطور الهرمنويتيكا حتى ريكور، فإننا نعرض هنا تلخيصًا لمعنى التفكيك (Deconstruction)، الذي نقل التأويل الهرمنويتيكي عند هايدغر وغادامير إلى مرحلة جديدة، أرست في بعض الأحيان طرقًا تأويلية بلا قوالب كتلك التي تميّزت بها الهرمنويتيكا خلال عصور. ارتبط مصطلح التفكيك بجاك دريدا الذي دخل ساحة الفكر الفرنسي من بوّابة نقده للبنيوية التي رسّخها مفكّرون فرنسيون عاصروه، ومن باب نقده منظومة الفكر الغربي التي رأى أنها ما زالت تراوح مكانها منذ عهد أفلاطون في بحثها عن الحقيقة، وعن المبدأ العقلاني (Logos) في الكون، وعن العقلانية الحديثة، متخذة الشكل الميتافيزيقي. تجلّى نقده هذا على شكل كتابة حوارية مع فلاسفة أوروبا منذ عصر النهضة حتى النصف الثاني من القرن العشرين(٥٩). ومع أن دريدا لم يستعمل في نقده مصطلح ما بعد البنيوية (Post-structuralism)، إلا أن أغلبية دارسيه صنّفوا فكره باعتباره رافدًا أساسيًا من روافد ما بعد البنيوية.

(٥٨) Ricœur: *Memory, History*, pp. 161-181; Ricœur, *Time and Narrative*, vol. I, pp. 114-115, 118-119, and «Paul Ricœur,» in: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 18/4/2011.

(٥٩) Barbara Johnson, «Tanslator's Introduction,» in: Jacques Derrida, *Dissemination*, trans. Barbara Johnson (Chicago: University of Chicago Press, 1981), pp. vii- xix, and Jacques Derrida, *Of Grammatology*, Translated by Gayatri Chakravorty Spivak (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1998), pp. 3- 140.

انطلاقًا من قوله المشهور «لا شيء خارج النص»[٦٠]، اعتقد كثيرون من مؤوّلي دريدا أنه يرى أن علاقتنا مع كلام الآخرين أو مع أي نص - من الماضي والحاضر - ليست قائمة على علاقة متبادلة، ولا على تفاعل كما فهمها غادامير مثلًا. ومع أن دريدا لا ينكر علاقة النص بالسياق، إلا أن هناك اختلافًا بين علاقة النص بالسياق وعلاقته بمعنى الكلام الذي قيل، والفكر الذي أنتج النص. اعتبار النص معبّرًا عن نيات صاحبه بالضبط، هو وهم مؤذٍ. عندما نحاول تأويل نص ما، نحن نصارع من حيث لا ندري على جبهتين متلازمتين: الأولى هي عدم الوضوح والتشتت في سبر أغوار المعاني الكامنة فيه، والثانية هي تركيزنا الشديد على البنيوية الثقافية الكامنة في اللغة. ومن دون أن يسمّيها، ينتقد دريدا الهرمنويتيكا المعتمدة في تأويل النص على دمج الآفاق. ففي نظره أن التأويل الذي يعتقد أن النص يحمل في طياته وجهة نظر للآخر (بلغة غادامير «أفق آخر») هدفه سدّ الطريق أمام التخلّص من الآخر. معنى هذا الكلام بالنسبة إلى الفهم التاريخي أن هناك طرفًا واحدًا قائمًا في النص التاريخي (وغير التاريخي) هو النص نفسه الذي لا يدلّ إلا على نفسه فقط، ولا يدلّ على دمج أفق المؤرّخ بأفق الآخر. من هذه الانطلاقة نبدأ في تناول بعض آراء دريدا التي كان لها تأثير واضح في الكتابة التاريخية منذ سبعينيات وثمانينيات القرن العشرين. إذا كنا نستدل على فكر كولنغوود عبر استرجاع الفعل (Re - enactment) وعلى فكر غادامير عبر دمج الآفاق (Fusion of Horizons)، فإننا نستدل على دريدا عبر التفكيك.

تدل القراءة المتمعّنة لكتب دريدا على أنه استوحى مصطلح التفكيك من هايدغر، وألبسه معاني كثيرة ومتعددة من دون أن يعطي تعريفًا واحدًا له. يعترف دريدا أنه من الصعب شرح المصطلح، لأن التفكيك نفسه ينتقد اللغة التي نحن بحاجة إليها كي نشرحه فيها. التفكيك في نظره كلمة غامضة مثل كل كلمة موجودة في القواميس، وتحمل أوصافًا سلبية (Negative) أكثر منها إيجابية (Positive)، وتحميلها أوصافًا إيجابية هو في منزلة تقويض مفهومها القائم على الانفتاح دائمًا على تأويل لا يتوقف. فهي، إذًا، ليست هي، أو هي على الأصح ليست ما يجب أن تكون، وهي - في نظره - ليست طريقة في التحليل، أو نقدًا، أو منهجًا بالمفهوم التقليدي الذي تفهم فيه الفلسفة هذه

---

(٦٠) Derrida, *Of Grammatology*, p. 158.

المصطلحات. لكن ليس معنى ذلك أن التفكيك لا يشارك هذه المصطلحات بمقوّمات مشتركة، بل يعود إليها تحت «طائل الامّحاء» (Sous rature) بالفرنسية، أو (Under erasure) بالإنكليزية، أي كي يلغيها أو يستبدلها بصياغة جديدة[٦١]. لهذا كله، استعمل دريدا مصطلحه بأشكال عديدة بحسب الموضوع الذي كتب فيه، مثل تفكيك الفلسفة الميتافيزيقية الغربية منذ أفلاطون (يسميها الأفلاطونية)، وتفكيك النص، وغيرها من المواضيع بما فيها الأخلاقيات والسياسة. برزت أوائل التفكيك عند دريدا عندما رأى أن المناخ الثقافي الفرنسي يعاني تصدّع المقاربات الفينومينولوجية والبنيوية التي كانت تسعى إلى فهم حياة الإنسان الفردية والجَمعية. كان أصحاب النزعة الفينومينولوجية يسعون إلى فهم التجربة الإنسانية عن طريق تقصي ووصف أصل تكوينها (Genesis)، أي عملية بزوغها من منشأ معين. أما أصحاب النزعة البنيوية فوجدوا أنفسهم أمام تساؤلات لم يجدوا لها أجوبة شافية، منها مثلًا وضع مسألة بنيوية التجربة الإنسانية على محك النقد. فاعتبر دريدا أن مفهوم الأصالة في الفلسفة الغربية ومفهوم البنى الاجتماعية الأولى، واستمرارها بأشكال مختلفة، لا يمكن إثباتها بالتجربة، بل تصوّرها أو خلقها عن طريق التنظير الميتافيزيقي، وهذا ما ورثناه عن هذه الفلسفة[٦٢].

حتى لا نتوه في فلسفته، سوف نحاول التركيز على منظور دريدا للنص، وربط ذلك بموقفه من النص التاريخي الذي لم يخصّص له مكانًا خاصًا. في تقويمه نصوص الفكر الغربي، يعتبر دريدا أن «هبوط قيمة الكتابة في الثقافة الغربية» هو نتيجة نزعة السلف إلى الانحياز والمحاباة التي ولدت مع الحضارة الغربية نفسها. المطلوب، في نظره، ليس فقط تفكيك كلاسيكيات الفلسفة والمنظومة الاجتماعية - التاريخية العامة لهذه الحضارة، بل تفكيك أغلبية نصوص العلوم الاجتماعية مثل اللغويات والأنثروبولوجيا، وغيرها، وحتى أغلبية نصوص العلوم الطبيعية. ففي نظره أن ادعاء هذه النصوص الغربية بأنها

---

(٦١) Johnson, «Tanslator's Introduction,» in: Derrida, *Dissemination*, pp. xiii- xvi, and Gayatri Chakravorty Spivak, «Translator's Preface,» in:Derrida, *Of Grammatology*, p. xiv.

(٦٢) Derrida: *Dissemination*, pp, 4-6; *Positions*, Translated and Annotated by Alan Bass (Chicago: University of Chicago Press, 1981), pp. 41-43; *Deconstruction and the Possibility of Justice*, Edited by Drucilla Cornell, Michel Rosenfeld, and David Gray Carlson (New York: Routledge, 1992), pp. 21-28,

انظر أيضًا: Simon Critchley, *The Ethics of Deconstruction: Derrida and Levinas* (Oxford, UK; Cambridge, Mass., USA: Blackwell, 1992) pp. 1-4, and pp. 20-44.

ذات صدقية هو ادعاء مكرّر ومجترّ منذ بدايتها زمن أفلاطون، كما يحلّلها من خلال تفكيك نصوص عديدة[٦٣]. في معرض نقاش حول ما يعنيه بأن «لا شيء خارج النص» وصف دريدا التفكيك بأنه جهد دائم يأخذ في الاعتبار السياق (Context)، والتحرّك المتواصل نحو تجديد هذا السياق غير المتوقّف. يشمل تفكيك النص عند دريدا كشف التناقضات الداخلية المفترضة التي هي في منزلة الخيوط التي تكوّن نسيجه الواحد الذي يتعذر على النص أن يتخلص منها. كل نص، من أي نوع كان، هو غير مترابط، ويحوي معاني متضاربة ومتناقضة. لهذا فإن النص قابل لتأويلات عدة مرتبطة بعضها ببعض فلا تنفصم، وتناقضاتها غير قابلة للاختزال. لهذا تصل القراءة المؤولة إلى نقطة لا يستطيع التأويل أن يتجاوزها، أو إلى طريق مسدودة يطلق عليها دريدا اسم معضلة (Aporia)، وخصص لها كتابًا منفردًا، ويحمّلها أيضًا معاني أخلاقية مرتبطة بطرق مسدودة في السلوك والتصرف[٦٤]. إن أدوات التفكيك للنصوص الفلسفية، والأدبية وغيرها من النصوص، تقوم على مفهوم دريدا الذي يسميه (Différance) وهو مصطلح جديد من اختراعه له معانٍ كثيرة، شرحها في بداية أحد كتبه[٦٥]. بسبب هذه المعاني المتعددة وجد مترجمو كتبه إلى اللغة الإنكليزية صعوبة، ما جعلهم يحافظون على لفظ المصطلح الفرنسي، كما يشير إلى ذلك ألان باس (Bass) في مقدمته لترجمة أحد هذه الكتب[٦٦]. كان من الصعب، أيضًا، أن نجد له كلمة مقابلة في اللغة العربية، فهو يعني الفرق بين الأشياء، الفرق في الأمكنة والأزمنة، والتأجيل. كي نُسهّل على القارئ العربي فهم معانيه عند دريدا، اخترنا كلمة «تفريق» علّ ذلك يُسعفنا في عرض مفهوم التفكيك وتداعياته على تأويل النصوص، وبخاصة التاريخية.

لن نستفيض في عرض مفهوم دريدا للتفريق، مكتفين بتلخيص تحليله

---

(٦٣) انظر: Derrida, *Of Grammatology*, pp. 74- 164.

(٦٤) Jacques Derrida, *Aporias: Dying-Awaiting (One Another at) the «Limits of Truth»*, Translated by Thomas Dutoit (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1993), pp. 1-42,

انظر أيضًا: Derrida, *Deconstruction*, pp. 22-28.

(٦٥) Jacques Derrida, *Margins of Philosophy* (Chicago: University of Chicago Press, 1982), pp. 3-26.

(٦٦) Alan Bass, «Translator's Introduction,» in: Jacques Derrida, *Writing and Difference*, Translated, with an Introdroduction and Additional Notes by Alan Bass (Lonson: Routledge and Kegan Paul, 1978), pp. x-xvi.

لعملية إنتاج فهمنا للفرق بين عناصر النص والمؤجل والمختلف عليه (Deferral) خلال عملية التأويل، كما عبّر عن ذلك في كتبه. في نظره كل فرق بين الأشياء، وكل تواجد أو حضور لها ينشأ عن عملية التفريق، بحيث يتساءل التفكيك عن التواجد أو الحضور بواسطة الادعاء أنه يوجد دائمًا في النص شيء غير متواجد أو وجه غائب متعذر الوصول إليه. هذا هو التفريق أو المفتاح النظري للتفكيك. في نظره أن التفكيك مناسب لكل نص فلسفي وغير فلسفي، وأنه يبحث عن المؤجل تواجده أو حضوره في النص. هذا المؤجل تواجده هو الأساس الذي بموجبه نرغب أن يمثّله الموجود الحاضر في النص المفكك، المكون من علامات وإشارات ورموز. التفريق، إذًا، يتناول أنظمة النصوص المبنية على اللغة. كانت دراسة اللغة قبل التفكيك، وقبل استخدام التفريق، تعتمد على ما أنتجته «الميتافيزيقيا اللغوية» التي تركّزت في دراسة العلامة (Signe) اللغوية المكوّنة من الدّال (Signifiant) والمدلول (Signifié). يربط هنا دريدا بين اللغة والميتافيزيقيا، معتبرًا أن النظرية البنيوية في اللغة هي أحد مظاهر الميتافيزيقيا الغربية. لا شك في أن دريدا يشير هنا إلى فرديناند دي سوسير (de Saussure) (١٨٥٧ - ١٩١٣)، أحد مؤسسي علم اللغويات الحديث، وإلى جاك لاكان (Lacan) (١٩٠١ - ١٩٨١)، الفيلسوف وعالم النفس الفرنسي الذي كانت له مساهمة ملحوظة في محاولة فهم وظيفة اللغة في فكر وفعل الإنسان. ومن دون أن ندخل في تفاصيل تطور هذا العلم منذ مؤسّسه الأول، وما أحدثه آخرون أمثال لاكان من تطوير، نشير إلى أن أغلبية دارسي اللغة منذ دي سوسير انتموا إلى المدرسة البنيوية، حيث جمعهم مفهوم مشترك حول دور اللغة في حياة الإنسان بصفته فردًا وجماعة. رأى هؤلاء أن كل فعل إنساني وكل تكوّن جمَعي واجتماعي مرتبط ومتعلّق باللغة. يمكن فهم دور اللغة إذا تناولناها على أساس منظومات لعناصر مترابطة، وعلى أنّ العناصر الفردية للمنظومة اللغوية لا معنى لها، ولا أهمية لها إلا إذا كانت مرتبطة بالمبنى ككل. شدد دي سوسير على وجوب فهم المباني على أساس أنها كيانات محتوية ومنظّمة ومحوِّلة نفسها بنفسها، أي إن المبنى نفسه هو الذي يحدّد الأهمية والمعنى والوظيفة للعناصر الفردية في أي منظومة لغوية. شرح دي سوسير نظريته بالاعتماد على العلامة اللغوية (Linguistic Sign). تتكوّن اللغة في نظره، من علامات، ولكل علامة شقّان: الدال والمدلول، الدّال هو شكل الكلمة ومكوّنها الصوتي بتتابع الأحرف، والمدلول هو المكون المتصوّر أو المتخيّل في ذهننا،

فهو إذًا المفهوم أو الموضوع الذي يحضر في ذهننا حين نسمع أو نقرأ الدال. يتم ارتباط المدلول أو الصورة الذهنية بالواقع عن طريق مشار إليه أو مرجع (Referent)، وهو الشيء الموجود خارج الذهن (في العالم)[٦٧].

منطلقًا من الطبّ النفسي عند فرويد، رأى لاكان أن الجانب اللاواعي للإنسان بنيوي على غرار بنيوية اللغة، يتجسّد في خطاب يقوم بسلسلة من الوظائف، تتمثّل في الحدود الفاصلة بين الوعي واللاوعي عند الإنسان. هذا المفهوم لبنيوية اللاوعي المرتبط ببنيوية اللغة، يمنح اللغة الدور الأساس في بناء تصورنا للعالم، ويدخل اللاوعي في عملية فهمنا، وخلطنا بين الواقع والوهم. يقوم منظور لاكان في دخول واختراق اللاوعي للغة والخطاب، وما يصاحب ذلك من عدم الثبات، على تمييزه بين الواقعي والخيالي والرمزي. ففي نظره، لا يقوم الواقعي خارج اللغة، والخيالي يصاحب الإنسان منذ طفولته، ويجعله يميّز بشكل زائف بين نفسه والآخرين، أما الرمزي فهو الذي يضع حدودًا لعالم الفرد الراشد بما فيه من تناقضات. اللغة التي نستعملها لا تعكس فقط اللاوعي، بل هي التي تتحكّم بهذا اللاوعي وتضبط إيقاعه.

إن الخطاب بأشكاله الاجتماعية، ولغته العامة، يدخل في بنيوية اللاوعي. ومقارنة مع دي سوسير الذي يرى أن العلامة اللغوية ثابتة من الناحية الثقافية، وتربط بين الدال والمدلول، يرى لاكان أن اللغة المرتبطة باللاوعي تفتقر إلى الثبات والاستقرار، ولا تمثل العالم الخارجي، فالكلمات تحمل دائمًا معاني متعددة لا نستطيع فهمها من خارج اللغة التي لا نستطيع عزلها عن خطاب منبثق من اللاوعي. وبسبب طبيعتها الخاصة المتعلّقة باللاوعي، تخلق اللغة نسيجًا غير متجانس فيه معانٍ مراوغة غير محددة وغير ثابتة، وهي بالتالي لا تعبّر عن واقع حقيقي ثابت[٦٨]. ومع أن دريدا ينطلق من منظور ما بعد البنيوية، إلا أنه يقترب كثيرًا من لاكان، حين يزعم أنه لا يوجد معنى ثابت للنص. يُعبّر

---

(٦٧) انظر: Derrida: *Writing and Difference*, pp. 3-30, and pp. 196-230; *Margins of Philosophy*, pp. 3-27, and *Of Grammatology*, pp. 6-74,

انظر أيضًا: Critchley, pp. 31-44, 163-164, and p. 167.

(٦٨) John P. Muller and William J. Richardson, *Lacan and Language: A Reader's Guide to Ecrits* (New York: International Universities Press, 1982), pp. 1-25, and pp. 67-95.

دريدا عن هذا المعنى في مناسبات عدة، نشير إلى واحدة منها حين يعتمد على فرويد في تحليل «مشهد الكتابة»[٦٩].

استعمل دريدا مصطلحات دي سوسير المتعلّقة باللغة، ولكن من منظور تفكيكي، وعبر تحليل ما كتبه جان جاك روسو (Rousseau) (١٧١٢ - ١٧٧٨). ومع أن الدال والمدلول مرتبطان بشكل تبادلي، إلا أنهما، في نظر دريدا، منفصلان الواحد عن الآخر، ما يحتّم تفعيل أداة التفريق (Différance) لتمييز الاختلاف والتأجيل داخل النص، ولكشف علاقة الترابط والانفصال بين شقّي العلامة أو الإشارة، أي بين الدال والمدلول. وكما ذكرنا سابقًا، توسّع دريدا في هذا الموضوع من جوانبه الفلسفية والأدبية والأخلاقية كما يتجلى في فصول عديدة من كتابه الذي يتناول فيه فهم اللغة. نقصر عرضنا هنا على موضوع العلاقة بين اللغة المحكية الملفوظة واللغة المكتوبة. ففي نظره، عندما نقوم بتفكيك اللغة المكتوبة نصل إلى نتيجة أنها انفصلت عن كاتبها، وأصبحت قائمة بنفسها. عندما تأخذ العلامات اللغوية شكلًا كتابيًا، فهي تنفصل عن الفكر الذي أنتجها، وتصبح نصًا قائمًا بنفسه، يفقد فيه الكاتب السيطرة على معنى العلامات أو الإشارات. وفي هذه الحالة، لا يحدَّد معنى النص عن طريق القصد الذي توخّاه المؤلف، وفي الوقت نفسه لا يمكن للقارئ خلقه من جديد من دون مشاكل. تحتّم الضرورة درجة معينة من تأويل وترجمة المعنى. يدخل التفكيك إلى ساحة التأويل بسبب هذه الضرورة عند القارئ الذي يحاول فهم النص. لتوضيح مفهوم التفكيك في اللغة المكتوبة، يعرض دريدا مقارنة مع اللغة المحكية، مدّعيًا أن الناس يدركون دائمًا أن اللغة المحكية هي الشكل الأولي والأساسي، واللغة المكتوبة هي أدنى من الأولى ومشتقّة منها. يرى دريدا أن الكلام يرتبط في ذهن كثيرين على أنه متواز مع العقل، وأنه نابع عن فكر ذي معنى، ومقترن بحضور المتكلم أمام السامع. إذا كان المتكلم يفكر بصوت عال، والمستمع يسمع ما يفكّر به الأول، ويستعصي عليه الفهم، فحضور المتكلم يسمح بالاستفسار عن معنى ما عبّر عنه المتكلم. ولكن، وفي اللحظة التي يُفهم فيها الكلام كلغة ذي فكر، يكون الكلام في نظر دريدا، قد أنهى مهمته ومحا نفسه (Effaces Itself)، وتكون اللغة نفسها قد نُسيت. وبقدر ما يكون مدلول الكلام

(٦٩) Derrida, *Writing and Difference*, pp. 196-231.

مفهومًا للتوّ، تكون سهولة نسيان الدال اللغوي الذي دل عليه. هنا يبدأ، أيضًا، الاختلاف بين اللغة المحكية واللغة المكتوبة. العلامة في اللغة المحكية مكونة من فونيمات (أصوات لغوية، Phonemes)، بينما في اللغة المكتوبة، فهي مكونة من غرافيمات (رموز خطية، Graphemes)، وعلى عكس حالة المتكلّم الموجود عند حصول الكلام، يكون الكاتب صاحب النص المكتوب، عادة، غائبًا، وربما متوفيًا، والقارئ لا يستطيع أن يطلب من غائب توضيح معنى نصه. لا مفر إذًا من أن تصبح اللغة المكتوبة إشارات ورموزًا، يحضر فيها الدال ويغيب عنها المدلول، ولذلك تحتاج معانيها إلى استدلال وحدْس لمنح الكلمات المعاني، وهذا هو العمل التأويلي. استعمال الإشارات والرموز الكتابية يحوّل اللغة نفسها إلى شيء آخر اسمه الكتابة. والشكل الكتابي للغة عند دريدا يزعزع مفهوم اللغة الذي كان قائمًا سابقًا، عندما كانت اللغة تُفهم على أنها كلام[٧٠].

ينتقد دريدا النظريات الفلسفية واللغوية التي سادت في القرن العشرين. ومن خلال تحليله المسهب لنظريات روسو يصل إلى أن اللغة هي منظومة علامات أو إشارات، ولأنها كذلك فنحن بحاجة إلى أداة التفريق التي تبيّن العلاقة بين إشارة وأخرى، وتمنح التفكيك القدرة على تأويل النص ككل. معنى ذلك أن كلمات النص بنفسها ليست كافية لأن تعطي معنى لنفسها، بل معانيها تصبح ممكنة فقط عندما تكون جزءًا من بناء واسع يصل مداه إلى الثقافة الحاضنة للنص. يصرّ دريدا على أن التفكيك ليس منهجًا قائمًا على عملية ميكانيكية، كما فهمها بعض المثقفين، وبخاصة في جامعات الولايات المتحدة. ليس التفكيك منهجًا، لأنه لا يملك قواعد دقيقة يمكن إحالتها وتطبيقها على كل نص بالطريقة نفسها. التفكيك أيضًا ليس نقدًا بالمعنى الكانطي (نسبة إلى الفيلسوف كانط) الذي يعرّف النقد باعتباره نقيضًا للدوغماتية. وبما أن النقد لا يستطيع الهروب من الأدوات الدوغماتية للغة التي نستعملها، فهذه الأدوات، إذًا، غير صالحة للقيام بعملية نقد نظري خالص بالمعنى الكانطي. اللغة دوغماتية لأنها ميتافيزيقية حتى النخاع، وميتافيزيقية لأنها مبنية من مؤشرات تشير إلى ما فوقها (ميتا). علاوة على ذلك يرفض دريدا أن يعرّف التفكيك باعتباره تحليلًا بالمعنى التقليدي للكلمة، لأن التحليل يعتمد على تقسيم النص

---

(٧٠) انظر: Derrida, *Of Grammatology*, pp. 3-73,
انظر أيضًا: Critchley, pp. 31-44.

المحلّل إلى أجزاء أو عناصر أساسية. هذا التقسيم مخالف لمبدأ التفكيك، لأن النص متكامل لا يوجد فيه وحدات معانٍ قائمة بذاتها منفصلة عن مجمله. لا يمكن فهم الكلمات والجمل في النص إلا من خلال فهم دورها في مبناه الواسع، ومن خلال فهم اللغة نفسها. وأخيرًا يرفض دريدا وصف التفكيك على أنه نظرية من نظريات ما بعد البنيوية، ففي نظره ترعرع التفكيك في سياق البنيوية واستعمل أدواتها. لكن دريدا يشدد على أن التفكيك يجمع في داخله إيماءة لا - بنيوية وإيماءة بنيوية تكوّنان معًا، ما يسمّيه دريدا «مشكلة المبنى». تنبع الإيماءة غير البنيوية من حقيقة أن الأبنية في النصوص مكوّنة من عناصر غير مترابطة وفي كثير من الأحيان هشّة. أمّا الإيماءة البنيوية فتنبع من أن التفكيك يتناول البناء الكامل للنص، ويحاول فهم كيفية تشكيل نسيجه الكلي. تظهر مشكلة المبنى في التوتّر الحاصل بين أصل النص، المتمثل بالشكل الأساسي الذي وُجد به، والبناء الذي يضم منظومته الثابتة. يوجد لكل من الأصل والبناء أساليب وأشكال خاصة في الوصف والشرح ما يجعل النص متضاربًا يحتاج إلى تفكيك. وما ينطبق على النص الفلسفي ينطبق أيضًا على أي نص أدبي أو تاريخي أو غير ذلك[٧١].

إن جملة دريدا «لا شيء خارج النص» أقامت الدنيا وأقعدتها بين كثيرين من المفكرين والفلاسفة المشتغلين بالمعرفة الإنسانية على أشكالها المختلفة. رأى بعضهم في هذه الجملة دعوة إلى العدمية (Nihilism) والفوضى الفكرية. لكن على الرغم من أن دريدا نفسه كان مدركًا أن النص المكتوب يصبح مستقلًا عن صاحبه وخاضعًا لتأويلات عديدة، إلا أنه حاول أن يوضح قصده من هذه الجملة، مذكّرًا بما كان يعنيه بالتفكيك الذي لا يهمل السياق في أي حال. في توضيحه هذا أراد أن يقول: «لا شيء خارج السياق». ودرءًا للمبالغين في تأويل جملته، شدّد دريدا على أنه لم يزعم يومًا أن النص المكتوب مقطوع الصلة كليًّا عن المحيط الذي أنتجه، وكرّر رأيه حول عدم إمكانية تأويل النص من دون أخذ مختلف العوامل «الخارجية» التي عملت وتفاعلت في إنتاجه بالاعتبار.

---

(٧١) انظر: Derrida: *Margins*, pp. 307-330; *Of Grammatology*, pp. 152-164, and pp. 280-316, and *Writing and Difference*, pp. 3-30, and pp. ix-xx (Introduction),

انظر أيضًا: Barry Stocker, ed., *Jacques Derrida: Basic Writings* (London; New York: Routledge, 2007), Introduction, pp. 1-24.

هذه العوامل متعلّقة بالسياق التاريخي الذي كُتب فيه النص، وبخصوصية سيرة الكاتب الذاتية، وبأيديولوجيته... إلخ[٧٢].

إن تقويمنا لأثر مقولة دريدا «لا شيء خارج النص» على الكتابة التاريخية يجب أن يتناول مستويين غير منفصلين الواحد عن الآخر: **الأول** هو المستوى الاستهلاكي، المتعلّق بقيمة المعرفة التاريخية التي يمنحها نص تاريخي للقراء المستهلكين، والثاني هو المستوى الإنتاجي المتعلق بعملية إنتاج المعرفة التاريخية التي تشمل البحث وكتابة النص المعروض للاستهلاك. ما دام النص التاريخي مثل غيره من النصوص، عرضة لتأويلات متعددة من القراء، كما يشرح ذلك دريدا، فالقراء المستهلِكون، إذًا، هم أصحاب القرار في الحكم على النص، كل بحسب ثقافته وذوقه وآرائه المسبقة ومواقفه السياسية، وغيرها. أما التقويم على مستوى الإنتاج فيجب أن يأخذ في الحسبان مقارنة دريدا بين اللغة المحكية واللغة المكتوبة أو بين الكلام الشفوي والنص المكتوب. في حالة الكلام الشفوي هناك تواصل بين المتكلم والسامع تنتهي مهمته مباشرة بعد انتهائه، فبقدر ما يكون المدلول في الكلام الشفوي مفهومًا للتوّ، تكون سهولة نسيان الدالّ اللغوي الذي دلّ عليه. معنى ذلك أن أي صوغ لغوي مكتوب للتذكّر أو للكلام الشفوي، هو أمر آخر مختلف عن أصله التذكّري والشفوي، ويجب تأويله على أساس نص لا شيء خارجه. نحن نعلم أن كثيرًا من النصوص التي يستعملها المؤرّخون مبنية على تذكر محادثات متكلمين مع سامعين أو أمامهم. لكن مباشرة بعد صوغها في نص مكتوب، يفقد تذكر المحادثات خصائصه لأنه، كما يرى دريدا، يكون قد محا نفسه قبل صوغه في نص مكتوب مبني على دال لغوي جديد. وحتى لو استعمل المؤرّخ تسجيلًا صوتيًا لخطاب، فإنه يحوّل الدالّ في اللغة المحكية المكوّنة من أصوات (Phonemes) إلى نص مكون برموز خطية (Graphemes) قائم بنفسه، تضيع فيه النبرات ولغة الجسد... إلخ. وحتى في حالة أن المؤرّخ وصف النبرات ولغة الجسد ومنحها تأويلًا، فوصفه وتأويله الكتابي هو أيضًا مختلف عن الصورة المرئية الأصلية. تجعل مقولة «لا شيء خارج النص» مصادر التاريخ التي كانت في الأصل كلامًا شفويًا أو كتابيًا، نصوصًا كتابية قائمة بنفسها، وعلى المؤرّخ

---

(٧٢) انظر: Critchley, *The Ethics of Deconstruction*, pp. 31-44.

أن يقوم بتفكيكها آخذًا في الاعتبار مختلف العوامل «الخارجية» التي عملت وتفاعلت في إنتاجها، مثل السياق التاريخي الذي كُتب فيه النص وخصوصية كاتبه. لكن في كل الأحوال لا مفرّ للمؤرّخ من أن يتعامل مع النصوص على أنها علامات، يتواجد أو يحضر فيها الدال ويغيب فيها المدلول، ولذلك يحتاج المؤرّخ في تأويل معانيها إلى التفكيك المعتمد على الاستدلال والحدس، لمنح الكلمات المكتوبة معاني ذات بعد تاريخي. خلاصة القول هي أن دريدا يرى أن الشكل الكتابي للغة مصادر المؤرّخين، ونصوصهم المنتجة من هذه المصادر، لا يمكن أن ننسبها إلى واقع تاريخي كان فعلًا، بل يجب تناولها بالتفكيك مع الأخذ في الاعتبار العوامل الخارجية كلها التي أنتجتها.

يرى منتقدو دريدا أنه يبالغ كثيرًا إلى حد الدعوة إلى العدمية في التعامل مع الأشياء خارج النص، وهو بذلك لم يلغ إمكانية الواقع التاريخي الذي يبحث عنه مؤيدو نظرية الكشف التاريخي أو الوضعيون فحسب، بل ينسف نظرية البناء التاريخي التي ترى أن البحث والكتابة التاريخيين يفضيان إلى بناء لأحداث ماض مُتخيّل، لا يمكن أن نطابق بينه وبين ماضي الأحداث كما حصلت. يتفق دريدا مع نظرية البناء التاريخي في أن ما هو موجود في نصوص المصادر لا ينمّ عن الأحداث كما حصلت فعلًا، وأن النص المُنتج من عملية البحث والكتابة لأي مؤرّخ هو نصّ يعبّر عن نفسه ويخضع لتأويلات متعددة، وهو بالتالي لا يستعيد أحداث التاريخ كما حصلت. لكن دريدا يختلف مع نظرية البناء التاريخي في رؤيته للنص باعتباره مصدرًا أو منتجًا تاريخيًا للمؤرّخ، فتفكيك النص عند دريدا يقلب العلاقة بين الدال والمدلول، مُدخلًا عوامل جديدة بين اللغة وما هو خارج النص، أهمّها أنه يحاول كشف الغائب والمتضارب في النص، ولا يخوض في العلاقة بين النص وصدق تصويره لماض واقعي أو لماض مبني. من هنا نستطيع القول إن التفكيك وضع كل منهجيات ومعرفيات الكتابة التاريخية التي تطورت منذ رانكي على محك النقد.

ثامنًا: لا شيء خارج الخطاب

مع أن تفكيك دريدا لم يهتم بالعلاقة بين النص والواقع التاريخي كما كان فعلًا، أو كما بناه المؤرّخ، إلا أنه عزّز دور اللغة باعتبارها مفتاحًا معرفيًا ومنهجيًا

في تأويل أحداث الماضي وتأويل أعمال المؤرّخين. على الرغم من أن كثيرًا من فلاسفة المنحى اللغوي ومؤرّخيه لم يقبلوا مقولة دريدا «لا شيء خارج النص»، إلا أنهم استفادوا من تفكيكه ليوسعوا مفهوم المناحي المرتبطة باللغة مثل المنحى اللغوي (Linguistic Turn) والمنحى الثقافي (Cultural Turn) والمنحى السردي (Narrative Turn) كي يميزوا مناحيهم الجديدة من تلك التي سبقتهم. أسبغ هؤلاء على مناحيهم صفة تفكيكية، تتجاوز في نظرهم نظريتي الكشف والبناء التاريخيتين. عبّر عن هذا المفهوم للتفكيك ألون مونسلو (A. Munslow) (١٩٤٧-) في كتابه: **تفكيك التاريخ** (صدر في عام ١٩٩٧، وأعيد إصداره في عام ٢٠٠٦).

ميّز مونسلو بين ثلاث مدارس تاريخية صاحبت تطوّر البحث والكتابة التاريخيين منذ رانكي: **الأولى** هي المدرسة الوضعية صاحبة نظرية الاستعادة (Reconstructionism) لأحداث الماضي كما كانت؛ **والثانية** هي مدرسة البناء التاريخي صاحبة نظرية البناء (Constructionism) التي ترى أن الكتابة التاريخية تبني أحداث الماضي ومن الصعب مطابقتها مع الأحداث كما حصلت؛ **والثالثة** هي مدرسة التفكيك (Deconstructionism) التي تركّز اهتمامها على الجوانب المعرفية والمنهجية للغة، كما تتجسد في السردية التاريخية، بغض النظر عما تحمله في داخلها من معلومات صحيحة أو غير صحيحة عن أحداث الماضي. ومع أننا سوف نعود إلى تناول آراء مونسلو وأمثاله في الفصول المقبلة، إلا أن من الملائم أن نعرض هنا قصده من التفكيك. من الممكن في نظره فهم طبيعة التاريخ ليس من خلال رؤيته باعتباره مشروعًا بحثيًا إمبيريقيًا وتجريبيًا وموضوعيًا، بل من خلال رؤيته عملًا مبتدَعًا ومختلَقًا على شكل سردية يفرضها المؤرّخون على الماضي. تؤثر عملية الخلق والفرض بشكل مباشر في مجمل مراحل المشروع، من مرحلة البحث إلى مرحلة الكتابة. لكن مونسلو يطلب عدم الخلط بين مصطلح التفكيك عنده واستعماله الأصلي عند جاك دريدا. في نظر مونسلو أن دريدا استخدم مصطلح التفكيك بشكل ضيّق يقتصر على عملية فهم النصوص، من دون ذكر الواقع الخارجي الذي نشأت فيه هذه النصوص أو الإشارة إليه[٧٣].

(٧٣) Alun Munslow, *Deconstructing History*, 2nd ed. (New York: Routledge, 2006), pp. 3-18.

يشدّد مونسلو على أن التفكيك هو عملية مصحوبة بوعي تفكيكي قائم على أن طبيعة اللغة لا تفصح عن مرجعية تتمثل في واقع تاريخي منفصل عنها. تبقى المصادر التاريخية والتعليق عليها تأويلات مصوغة بشكل أدبي تحدده اللغة. يعتبر مونسلو الفيلسوف المؤرّخ ميشيل فوكو (M. Foucault) (١٩٢٦ - ١٩٨٤) أحد أهم المفكرين الذين بشّروا بمدرسة التفكيك من الناحية المعرفية والمنهجية[٧٤]، وخصص له فصلًا كاملًا في كتابه المذكور، عارضًا وشارحًا مفهومه للخطاب وأثره في بروز مدرسة التفكيك التاريخية[٧٥]. اعتمدت مقاربة فوكو النظرية على أن اللغة هي الباب الوحيد المتاح لنا في فهم التجربة الإنسانية في الحاضر والماضي والمستقبل، المتمثلة في عملية ممارسة الأفراد ومؤسسات المجتمع للقوة وجعلها شرعية مقبولة. جاء اهتمام فوكو بالتاريخ من خلال دراسته علم النفس وتاريخه، ومن خلال دراسته للفلسفة، لذلك ينتهج دارسو أعمال فوكو تعقّب فكره من خلال مقاربته النقدية للتطور التاريخي لمنظومة الفلسفة الغربية. تزامن اهتمام فوكو بالفلسفة عندما كانت الفينومينولوجيا واحدة من المقاربات الفلسفية التي رسخت جذورها في أوساط المفكرين الفرنسيين، ويمكن تلخيص منظورها في شكلين: **الأول** كحقل من الفلسفة يدرس مبنى التجربة والوعي أو يدرس الظواهر كما تظهر في الأشياء أو الأشياء كما تظهر في الوعي. فالفينومينولوجيون يميّزون بين حقل فلسفتهم وحقول الفلسفة الأخرى مثل الأنطولوجيا (دراسة الوجود)، أو الإبستيمولوجيا (دراسة المعرفة)، أو المنطق (دراسة البراهين القائمة على حجج منطقية)، أو الأخلاقيات (دراسة الصحيح والخطأ في الأخلاق)، زاعمين أن دراسة التجربة والوعي هي السبيل إلى فهم الظواهر. يرتبط الشكل **الثاني** بتعقّب الفينومينولوجيا كحركة فكرية أرسى مبادئها إدموند هوسرل (Husserl) (١٨٥٩ - ١٩٣٨)، في النصف الأول من القرن العشرين، ليطورها، في النصف الثاني منه، فلاسفة وجوديون أمثال مارتن هايدغر وجان بول سارتر (Sartre) (١٩٠٥ - ١٩٨٠) اللذين ركّزا اهتمامهما في تحليل التجربة الحياتية الواعية أو الظاهرة كما تتمثل بدراسة تطور فهمنا لأهمية الأشياء والأحداث والأدوات والزمن والأفكار والذاكرة والتخيل والمشاعر والفاعليات

---

(٧٤) Munslow, *Deconstructing History*, pp. 127- 128.

(٧٥) Munslow, *Deconstructing History*, pp. 129-148.

الاجتماعية والثقافية وما تتضمنه الفاعلية اللغوية والمعاني النابعة من التواصل بين الناس(٧٦).

رفض فوكو هذه الفينومينولوجيا التي تؤدي في نظره إلى «نرجسية ترانسندنتالية» لأنها تحوّل الذات (الفرد) إلى شيء فوق نطاق الحياة المعيشة. كان جورج كانغولم (Canguilhem) (١٩٠٥ - ١٩٩٥) مرشد فوكو في أطروحة الدكتوراه (التي كان موضوعها: «تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي») أحد أهم المفكرين الذين أثّروا في توجهات فوكو الفكرية. كان كانغولم أحد أبرز الفلاسفة الذين طوروا التربية الطبية، ومناهج جديدة ترى أن تاريخ العلوم لا يقوم على تطور عقلاني متواصل، بل متقطع لا يتحكم به الوعي الترانسندنتالي الفينومينولوجي(٧٧). نُشرت أطروحة فوكو في عام ١٩٦١، ومن ثم في عام ١٩٧٢ في نسخة منقّحة اعتُمدت للترجمة الإنكليزية في عام ٢٠٠٦، تضمنت هذه مقدمات فوكو للنسختين الفرنسيتين(٧٨). تبنّى فوكو الكثير من أفكار كانغولم حول العلم، منتقدًا الفلسفة الفينومينولوجية، معززًا هذه الأفكار بالنظرية اللغوية البنيوية لدى دي سوسير، وبنظرية جاك لاكان السيكولوجية، اللتين أثرتا في دراساته في فهم تطور الثقافة، والعلوم والمؤسسات في المجتمع الغربي مثل المستشفيات، والسجون وغيرها. ظل فكر كانغولم يصاحبه طيلة مسيرته الفكرية كما يوضح ذلك في أحد حواراته التي يزعم فيها أيضًا أنه لم يتبنّ، في يوم من الأيام، البنيوية اللغوية أو غيرها من النظريات الفلسفية التي كانت مألوفة في زمنه(٧٩).

تبدو دراسات فوكو حول المستشفيات والسجون، أول وهلة، تاريخية لا تختلف من حيث المنهج عن غيرها من الأعمال التاريخية. لكنها، في الواقع،

---

(٧٦) انظر: «Phenomenology,» *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 28/7/2008.

(٧٧) انظر: Michel Foucault: *The Archaeology of Knowledge*, Translated from the French by A. M. Sheridan Smith (London: Tavistock Publication, 1972), Introduction, p. 4; *Power*, Edited by James D. Faubion; Translated by Robert Hurley and Others (New York: New Press; New York: Distributed by W. W. Norton, 2000), p. xvii, and *History of Madness*, Edited by Jean Khalfa; Translated by Jonathan Murphy and Jean Khalfa (New York: Routledge, 2006), p. xix.

(٧٨) انظر: Foucault, *History of Madness*, pp. xxvii-xxxix.

(٧٩) انظر: Michel Foucault, «Critical Theory/Intellectual History,» in: Michael Kelly, ed., *Critique and Power: Recasting the Foucault/Habermas Debate* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1994), pp. 112-116.

تتميز كلها بمقاربات فلسفية تبحث عن كيفية تعامل الثقافة الغربية مع المعرفة والعلم، وتحاول تقصّي تأثير الخطاب في الممارسة الاجتماعية والثقافية في الماضي وفي الحاضر. ينطلق فوكو من منظور فلسفي يرى فيه أن اللغة هي مفتاح تحليل العلاقة «الاعتباطية» بين الكلمة والعالم الواقعي، متجاوزًا بذلك الفلسفة الغربية الباحثة عن المعرفة الموضوعية، ومشددًا على أن الخطاب الثقافي هو الذي يفرض على حقول الفلسفة والعلم نوع المعرفة المقبولة في زمن معطى. يرفض فوكو الاعتقاد السائد في الفلسفة الغربية بوجود ذات (Subject) عارفة (فيلسوف أو عالم أو مؤرّخ أو أي إنسان) مستقلّة عن الوسط الثقافي والاجتماعي والسياسي، معتبرًا هذا الاعتقاد نوعًا من السذاجة والوهم ما زال راسخًا في ذهن كثيرين من المفكرين والفلاسفة الذين يزعمون أن الإنسان - بصفته ذاتًا عارفة - هو حر يملك إرادة ووعيًا كاملين، للقيام بأفعال عقلانية بحتة. ومنطلقًا من معرفية معتمدة على اللغة، يرى فوكو أن العالم الحقيقي هو خارج إدراك الإنسان، وكل ما نعرفه عنه هو محدود وخاضع لصياغاتنا اللغوية الاعتباطية[٨٠].

صحيح أن رؤية فوكو في شأن دور اللغة في تحديد المعرفة مشابهة لرؤية بعض البنيويين الذين عاصروه، إلا أنه يعتبر رؤيته منفصلة ومختلفة عن هذه البنيوية. يعتبر دارسو فوكو أنه استوحى فكرة «أولوية اللغة» مباشرة من نيتشه الذي رأى أن البشر يفرضون مكوّنات أفكارهم الاعتباطية على عالم بلا نظام (Chaos)، ويشكّلون مادته اللامتشكلة بواسطة صياغات لغوية اعتباطية. وظهر تأثير نيتشه في فوكو لا في دور اللغة في تشكيل العالم وحسب، بل في رؤية نيتشه الأخلاقية الرافضة للفلسفة الإنسانية. على غرار نيتشه رفض فوكو اعتبار الفرد حرًا يقوم بأفعال عقلانية. تبنّى فوكو كذلك مفهوم نيتشه حول «النزوع إلى القوة» الذي يأخذ أشكالًا متعددة في علاقة الأفراد والجماعات

---

(٨٠) انظر: Michel Foucault, *The Order of Things: An Archeology of Human Sciences* (New York: Vintage Books, 1970), pp. 303-387,

انظر أيضًا: Hurbert L. Dreyfus and Paul Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, with an Afterword by Michel Foucault (Chicago: University of Chicago Press, 1982), pp. 44- 78, and Michel Foucault, *The Hermeneutics of the Subject: Lectures at the Collège de France, 1981-1982*, Edited by Frédéric Gros, François Ewald and Alessandro Fontana; Translated by Graham Burchell (New York: Picador, 2005), pp. 14-19, 26, 29-30, 189-191, and p. 358.

بعضها ببعض. يحدد النزوع إلى القوة، في نظر نيتشه، ما هو صحيح وما هو خطأ على المستويات كلها: الأخلاقية والفكرية والعلمية، وتنبع منه الفوارق الكمية والكيفية كلها المتعلقة بأشكال النفوذ والغلبة في المجتمع. لم يتوقف تأثير نيتشه عند هذا الحد، بل تعدّاه إلى تبنّي فوكو بعض مصطلحاته وعباراته، حيث استعمل فوكو مصطلح جينيالوجيا (Genealogy) الذي حلل نيتشه من خلاله تطور الأخلاقيات في التراث الغربي القائم على «عبودية» فرضتها عقائد دينية «منافقة» تدّعي التمييز بين الخير والشر. استعمل نيتشه في كتابيه المعروفين: **العلم المرح وهكذا تكلّم زرادشت** التعبير «موت الله» ليدلل على إفلاس الدين، وعلى فقدان صدقية الفكر الغربي الذي يدعي الشمولية والموضوعية في المعرفة. وعلى غرار هذا التعبير، أعلن فوكو «موت الإنسان» لينعى موت الفلسفة الإنسانية، وليبشّر بولادة جديدة في عصر عودة اللغة[٨١].

كي نسهّل على القارئ فهم فكر فوكو، سوف نتناول شرح المصطلحات التي استعملها في أعماله لعلها تفي بالغرض في عرض مفهومه حول الكتابة التاريخية. تشير عناوين كتبه الأولى إلى استعماله مصطلح الأركيولوجيا بالمعنى المجازي، وليس بمعنى الحفر في الأماكن الأثرية. فعن طريق هذا المجاز اللغوي، قصد فوكو تحليل مقاييس وفرضيات العلوم الإنسانية وكشف سطحية المنظّرين الذين عالجوا تاريخ الأفكار والعقائد، وكأنه يحفر عميقًا لكشف المكوّن اللاواعي غير الظاهر الذي يقف وراء ظهور العلوم الإنسانية. تجلّى هذا «الحفر العميق» في أعماله الثلاثة الأولى: **ولادة العيادات: حفريات في مفهوم الطب؛ الكلمات والأشياء: حفريات في العلوم الإنسانية؛ وحفريات المعرفة**[٨٢]. تتبع فوكو عبر «الأركيولوجيا» مراحل تطور منظومات الفكر الغربي منذ عصر النهضة، مستعملًا مصطلح «إبستيم» (Episteme) أو حقبة معرفية، تتشكل فيها مكونات ثقافية لغوية عابرة لا تخضع لمبادئ النحو والمنطق، بل تخضع لقواعد تعمل خارج نطاق الوعي. تحدّد

---

(٨١) Dreyfus and Rabinow, *Michel Foucault*, pp. xix, xxi, xxxiii, and pp. 106-116.

(٨٢) انظر: Michel Foucault: *The Birth of the Clinic: An Archeology of Medical Perception* [French ed. 1963) (New York: Vintage Books, [1988]); *The Order of Things: An Archeology of Human Sciences* (French ed. 1966) (London: Tavistock Publications, 1970), and *The Archaeology of Knowledge.*

المكونات الثقافية اللغوية نظام المفاهيم، وهذه تقرّر بدورها حدود الفكر في الحقبة المعرفية المعطاة. يعتقد فوكو أن تاريخ أوروبا الحديث مرّ بثلاث «حقب معرفية»: النهضة وفترة التنوير الكلاسيكية والعصر الحديث. تتميز علوم حقبة النهضة بالفرضيات القائمة على التماثل بين الكلمات والأشياء. ثم أعقبتها فترة التنوير الكلاسيكية التي كانت فيها العلوم خاضعة لنظام التصنيف من دون أن يكون لعلم الإنسان مكان فيها. أما العصر الحديث فيتميّز بفلسفته الإنسانية التي اخترعت العلوم الإنسانية. توقع فوكو أن تبرز حقبة معرفية رابعة في المستقبل، لأن ضوءها بدأ يظهر في الأفق. إن الحقب المعرفية (Epistemes) منفصلة ومنقطعة الواحدة عن الأخرى، بحيث لا يمكن وصف وتصنيف كل واحدة منها بالطريقة نفسها، لأن لكل ثقافة معطاة يوجد «إبستيم» واحد يحدد شروط المعرفة الممكنة(٨٣).

كان استعمال مصطلح «إبستيم» مركزيًا في أعمال فوكو الأولى. ومع أنه لم يتنازل نهائيًا عنه، إلا أنه، منذ نشر كتابه **حفريات المعرفة** استعاض عنه، في كثير من الأحيان، بمصطلح «الخطاب» الأكثر شمولًا في التعبير عن فكره. لم يخلُ أي قسم من أقسام كتاب **حفريات المعرفة** الخمسة من استعمال مصطلحي الخطاب والمكوّنات الخطابية (Discursive Formations)، في تحليل علاقتهما بالحياة المعيشة، ومع قضايا المعرفة العلمية والفلسفية والأدبية. بقي مفهوم الخطاب يصاحب أعمال فوكو اللاحقة كلها، وأصبح أداة معرفية في منهجه الأركيولوجي لا في تحليل المعرفة التاريخية وحسب، بل مجمل المعرفة الإنسانية. وفي نظره، تتيح هذه الأداة وهذا المنهج للباحث في قضايا المعرفة تعاملًا نقديًا مع اللاوعي، مستغنيًا عن أولوية الذات «الواعية» التي كانت مركزية في الفكر الفينومينولوجي وفي الفكر الفلسفي الغربي بشكل عام. يتناول المفعول النقدي للأركيولوجيا المقارنة بين المكوّنات الثقافية اللغوية - المتمثّلة بالمكونات الخطابية - للحقب المختلفة بهدف تبيان طرق التفكير المختلفة لكل حقبة معرفية

---

(٨٣) انظر: Foucault: *The Order of Things*, pp. xxi-xxxiv, pp. 46976,and 303-342, and *The Archaeology of Knowledge*, p. 191.

انظر أيضًا: Dreyfus and Rabinow, *Michel Foucault*, p. 18, and 121.

معطاة[٨٤]. لم يسلم المنهج الأركيولوجي لفوكو من نقد بعض معاصريه من المشتغلين بقضايا المعرفة، حيث زعموا أن هذا المنهج تنقصه أسباب الانتقال من حقبة إلى أخرى. لكن فوكو يحاول سدّ هذا النقص في عملين معروفين من أعماله: في مقالته «نيتشه، الجينيالوجيا والتاريخ»[٨٥]، في عام ١٩٧١، وفي كتابه المراقبة والعقاب: ولادة السجن[٨٦]، في عام ١٩٧٥، اللذين يعتبران بداية فترة فوكو الجينيالوجية المتميزة بعض الشيء عن فترته الأركيولوجية السابقة. يستحضر فوكو في عمله الأول جينيالوجيا الأخلاق[٨٧] لنيتشه ليوضح أن التحليل الجينيالوجي يُظهر أن أي منظومة فكرية معطاة هي محصّلة تغير تاريخي طارئ، وليس نتيجة تطور اتجاهات ونزعات عقلانية محتومة.

انطلاقًا من تحليله هذا، يعتبر فوكو المؤرّخ الجينيالوجي مؤرّخًا جديدًا يقوم بتحليل هذه الاتجاهات والنزعات التي تظهر في الخطابات المختلفة المسيطرة على المنظومات الفكرية. تظهر هذه الخطابات في كل مجالات الحياة الاجتماعية وفي فروع المعرفة الأكاديمية، حيث يوجد لكل واحد منها خطاب متميز. يرفض فوكو التسميات التقليدية المتّبعة في تقسيم الفروع الأكاديمية إلى فئات منفصلة مثل العلم والفلسفة والأدب، لأنها في النهاية تحمل في طياتها فرضيات مشتركة يحدّدها الخطاب المسيطر في حقبة معطاة. إن تحليل الخطاب، في نظر فوكو، يكشف عن المبادئ العامة التي تتحكّم بمفاهيم المحادثات في السياقات المختلفة، وفي أنماط الممارسات الاجتماعية. يتكوّن كل خطاب من تعبيرات (Enoncés) تظهر على شكل علامات لغوية ذات طابع مجرّد تحدّد علاقاتها القابلة للتكرار مع الأشياء ومع تعبيرات أخرى. لا تمثل التعبيرات المتمثلة في علامات اللغة وحدة

---

(٨٤) Foucault: *The Archaeology of Knowledge*, pp. 178-195, and *The Order of Things*, pp. 217-248.

(٨٥) Michel Foucault, «Nietzsche, Genealogy and History,» (French ed. 1971), in: Paul Rabinow, ed., *The Foucault Reader* (New York: Pantheon Books, 1984), pp. 76-100.

(٨٦) Michel Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison* (French ed. 1975) (New York: Pantheon Books, 1977).

(٨٧) Friedrich Wilhelm Nietzsche, *On the Genealogy of Morals*, Translated by Walter Kaufman and R. J. Hollingdale (New York: Vintage Books, 1967), p. 119.

متكاملة، وهي تحتاج إلى جمعها والربط بينها لتكوّن خطابات متكاملة يمكن تحليلها. تعيّن وتشكّل الخطابات السياقات المتابعة للعلاقات القابلة للتكرار في صورة مكونات خطابية، تحدّد انتظام وتناسق الخطابات نفسها في اللغة المحكية والمكتوبة، وفي مجالات المعرفة المختلفة(٨٨).

يشدّد فوكو على أن الخطابات المختلفة في حقبة معرفية معينة ليست منفصلة بعضها عن بعض، بل مترابطة، تكون كلها خطابًا جامعًا واحدًا لتلك الحقبة، فلا يستطيع الأفراد أن يتحرروا منه بسهولة لأنه، في نهاية الأمر، يمثل منظومة متكاملة تحدد الأفكار والتصرفات والاعتقادات التي تبني الذوات العارفة والعالم الذي نعرفه. يبني الخطاب، إذًا، «الحقائق» التي تكرّس نوع المعرفة لحقبة معرفية معينة وتشرّع نظام القوة الملازم لهذه المعرفة. إن الفصل بين القوة والمعرفة هو حلم يحاول إحياء يوطوبيا (Utopia) الفكر الإنساني التقليدي، فلا يمكن ممارسة القوة من دون المعرفة، لأنهما متلازمان لا يفترقان. لكن فوكو لا يقر بتراكم المعرفة لأن التطور التاريخي ليس متواصلًا، فكل حقبة معرفية لها معرفتها المنفصلة عن حقبة أخرى وليست، بالضرورة، أفضل منها. إن المعرفة نسبية لأنها تتناسب مع الحقب المعرفية ومع معرفة فئات اجتماعية معينة تملك القوة، وليست نسبية بمعنى أنها تمثّل نسبة معينة من المعرفة المطلقة. من يملك القوة يحدّد المعرفة التي يحتاج إليها كي يحافظ على قوته، ومن لا يملك القوة يحتاج إلى نوع من المعرفة البديلة كي يقاوم. لذلك يتميّز كل مجتمع بنظام للحقيقة خاص به، يحدّده الخطاب المسيطر(٨٩).

مستعينًا بنيتشه، ومعتمدًا على مفهومه للحقبة المعرفية، يعرض فوكو مفهومه حول الكتابة التاريخية، مميزًا بين التاريخ التقليدي، والتاريخ الفاعل (Effective History). يسعى التاريخ التقليدي من دون جدوى إلى كشف تسلسل الأحداث العقلاني في الماضي، ويحاول عبثًا الوصول إلى الموضوعية، لأن لا شيء ثابتًا وشاملًا في طبيعة الإنسان ووعيه، ولأن

---

(٨٨) Foucault, *The Order of Things*, pp. 26-44, 58-67, 78-120, and Dreyfus and Rabinow, pp. 104-106, 125, 160, and 199.

(٨٩) Michel Foucault, *Power/Knowledge: Selected Interviews and other Writings, 1972-1977*, Edited by Colin Gordon (New York: Pantheon Books, 1980), p. 52, and p. 131.

الحقب التاريخية غير متواصلة وكل حقبة تظهر بطريقة معينة لا يمكن تفسير ظهورها. فيما يقر التاريخ الفاعل باستحالة الوصول إلى الموضوعية، لأن الأحداث التي يراها البعض متمثلة في قرارات الأفراد والمعاهدات والمعارك، ما هي إلا أوصاف مصوغة بمفردات لغوية تعكس استخدام القوة في علاقات الناس[٩٠].

يضطّر المؤرّخ التقليدي المؤمن بصدق وصفه للماضي أن يتذرّع بأقوال حول الموضوعية وصحة الحقائق ودقتها، وبزعم واهم حول استمرارية الماضي ودوامه. مؤرّخ مثل هذا هو مثل الديماغوجي الذي يضطر إلى استحضار الصدق والقوانين الأساسية والضرورات السرمدية، ليقنع سامعيه بصدق كلامه[٩١]. إن بناء الماضي التاريخي، بواسطة عمليات تأويلية لا نهاية لها، ناتج من خيالات المؤرّخين. لا يستثني فوكو أعماله التاريخية، ويُقر بأنه لم يكتب يومًا سوى أدب خيالي. لكنه لا يستبعد إمكانية أن يؤدي الأدب الخيالي وظيفة تحمل في طياتها صدقًا، فالخطاب الحقيقي، وإن كان خياليًا، يُحدث انطباعًا صادقًا عندما يصنع شيئًا لم يكن قائمًا سابقًا في الخيال[٩٢].

تعرُّضُ موقف فوكو من التاريخ للنقد من مؤرّخين يعتبرون أن الاعتماد على قرائن تاريخية موجودة في المصادر، ينسف المفهوم الأدبي الخيالي للكتابة التاريخية، ما حدا بفلاسفة التاريخ المتبنين موقف فوكو من شن هجوم معاكس ضد هؤلاء المؤرّخين. كنا قد ذكرنا سابقًا مونسلو، أحد المنظرين الذين رأوا في فوكو مبشّرًا بكتابة تاريخية تعتمد على التفكيك من الناحية المعرفية والمنهجية، ولا تعني بأي حال من الأحوال التخلّي عن المصادر التي تزوّد المؤرّخ بالقرائن. ففي نظر مونسلو لم يلغ فوكو أهمية المصادر التاريخية، كما يظهر ذلك جليًا في استخدامه الكبير لَمواد أرشيفية جمع من خلالها القرائن، لكن هذا الجمع لم يهدف إلى البحث عن صدقها في نقل الواقع التاريخي، بل يهدف إلى فحص الخطابات المتمثلة بتعبيرات سردية تكوّن معًا المعرفة للحقبة التاريخية التي يدرسها. يستنتج مونسلو أن فوكو

(٩٠) Foucault, *Power/Knowledge*, p. 88.

(٩١) Foucault, «Nietzsche, Genealogy and History,» pp. 86-97.

(٩٢) Foucault, *Power/Knowledge*, p. 193.

يدعو المؤرّخين إلى درس الأسس اللغوية أو التعبيرات السردية، لا من حيث تطابقها مع الواقع، بل من حيث فحص الممارسات الخطابية التي تقدّم الشكل اللغوي الذي تقوم عليه المعرفة. ينبع هذا الشكل اللغوي من العلاقة المتبادلة بين الفاعلين التاريخيين الذين يعبّرون بالأفعال والأقوال عن حدود التوازن بين القوة والمعرفة التي تفرضها مفاهيم المجتمع نحو الصحيح/ الخطأ والمسموح/ الممنوع والشرعي/ اللاشرعي(٩٣).

يضيف مونسلو أن فوكو، وعلى الرغم من رفضه إبستمولوجيا التاريخ التقليدي، فشأنه مثل شأن مؤرّخي التفكيك الذين لحقوا به، يشدد على استخدام الأرشيف في دراسة القرائن بشرط إدراك معرفي مسبق أنها تمثّل صياغات خطابية للفاعلين التاريخيين في الماضي، وصناعات خطابية للمؤرّخين في الحاضر. يرى مونسلو أن فوكو يؤمن بأن فهم المؤرّخين للمعلومات (Data) المستخرجة من المصادر يظهر على شكل سردية مختلقة لا علاقة لها بالأحداث كما حصلت. إن المعنى التاريخي للسردية لا ينبع من البحث عن «المزج النصي» (Contextualization) للقرائن باعتبارها وسيلة لكشف التطابق بين وصف الحدث والواقع، ولا ينبع من كشف مغزى المؤلف من تلك السردية. ليست فكرة الحقيقة التاريخية الإمبيريقية، في نظر فوكو، إلا خطابًا ساذجًا من مخلّفات القرن التاسع عشر.

تتوقف معالجة القرائن دائمًا على البروتوكول اللغوي المجازي المسيطر على معرفية الأرشيف التي يعمل المؤرّخ وفقًا لها. ومع أن المؤرّخ يهتم بأن ينظّم القرائن بحسب تسلسلها الزمني، إلا أن تأويله لهذا التسلسل ما هو إلا تصوير لعملية ترميز مجازية تظهر على شكل سردية تاريخية. لا يستطيع المؤرّخ أن يتهرّب من الطبيعة الاعتباطية التي تميّز العلاقة بين الدال والمدلول، ولا يستطيع أن يتخلص من حاضره حين يسرد أحداث الماضي. على المؤرّخ، إذًا، أن يقرّ بأن سرديته التاريخية خاضعة دائمًا لمنظومة اللغة التي تحمل في طياتها رموز نظام القوة المسيطر في الحاضر، وبأنه يفهم معاني قرائنه من خلال تجارب الحاضر الثقافية التي تحدّد شروط المنظومة الاجتماعية

---

(٩٣) Munslow, *Deconstructing History*, p. 131.

واللغوية التي في ضوئها يبني سرديته. تشكل هذه المنظومة «إبستيم» فوكو الذي يحوي فروع المعرفة كلّها، والذي يفرض على كل واحد المعايير والمسلمات السلوكية نفسها، والذي يشيّد نظام الفكر الذي لا يستطيع البشر الهروب منه[٩٤]. يشرح مونسلو تقسيم فوكو للحقب المعرفية الثلاث التي مر بها الغرب منذ عصر النهضة، ويتوقف عند توقّع فوكو بروز حقبة معرفية رابعة في المستقبل، ليعلن أنها ربما بدأت مع بزوغ ما بعد الحداثة، أو أنها في حالة التكوين مع بداية القرن الواحد والعشرين، حيث بدأ المؤرّخون يتبنّون مفهومًا جديدًا للتاريخ قائمًا على السردية ذات الطابع الأدبي المعتمد على المجازات اللغوية[٩٥].

(٩٤) Munslow, *Deconstructing History*, pp. 135- 140.

(٩٥) Munslow, *Deconstructing History*, pp. 142- 145.

الفصل الثاني

الردّ على ما بعد الحداثة وإحياء الثقة بالتاريخ



أولًا: شحذ أسلحة قديمة في مواجهة ما بعد الحداثة

في الفصل الأول من هذا الكتاب، عالجنا حدود المعرفة التاريخية، من خلال عرضنا آراء فلاسفة التاريخ حول مفهومهم لأحداث الماضي، وخلصنا إلى النتيجة أن هناك موقفين من هذا المفهوم، **الأول** يعتقد أن المؤرّخين باستطاعتهم بناء أحداث الماضي من جديد عبر القرائن التاريخية الموجودة في المصادر، ويؤمن **الثاني** بأن الأحداث المبنية على قرائن، وعلى سردية المؤرّخ لا يمكن مطابقتها مع الأحداث كما حصلت. أشرنا أيضًا إلى أن هذين الموقفين ارتبطا بمدرستين فلسفيتين: **الأولى** وضعية - واقعية تؤمن بالوصول إلى معرفة أحداث الماضي، و**الثانية** مشككة - نسبية، لا تؤمن بالوصول إلى معرفة تاريخية موضوعية، بل إلى معرفة نسبية لها علاقة بحاضر المؤرّخين المتغير دائمًا، فيما علاقتها بالماضي غير مؤكدة. ومع بزوغ فكر ما بعد الحداثة، نشأ وضع جديد عندما خرجت من المدرسة المشككة - النسبية اتجاهات فكرية لم تنف قدرة المؤرّخين على تقديم معرفة تاريخية لماض حقيقي وحسب، بل رأت أن الكتابة التاريخية هي سردية، أحداثها متخيلة تمامًا مثل أحداث الرواية الأدبية، على الرغم من أنها معتمدة على قرائن المصادر.

فرض بزوغ ما بعد الحداثة على عدد كبير من المؤرّخين وفلاسفة التاريخ تحديًا نظريًا لا بدّ منه من أجل المحافظة على مهنة «علمية» عمرها حوالى مئتي سنة. شن هؤلاء المؤرّخون والفلاسفة هجومًا مضادًا على مقولات ما بعد الحداثة، حاولوا من خلاله ترميم «التصدّعات» التي حلّت بهذه المهنة. وحاول بعض منهم، وبخاصة المؤرّخون منهم، تقديم بدائل نظرية تستطيع تفنيد ودحض المقولات النظرية لما بعد الحداثة، وشددوا على التنبيه والتحذير من نتائج «التدمير» التي تجرّها «عدمية» مقولات

ما بعد الحداثة. لكن الأكثر جدية من بينهم رأى أن مقولات الفلسفة الوضعية - الواقعية القديمة لم تعد قادرة على مواجهة التحدي الجديد لما بعد الحداثة، فاستعانوا بفلسفة وضعية - واقعية جديدة تصوغ مقولاتها تحت وطأة هذا التحدي.

يلاحظ المتتبع للنقاش الدائر منذ ثمانينيات القرن العشرين أن ما يجمع منتقدي ما بعد الحداثة جميعهم هو تحميل هذه الأخيرة وزر ما يُسمّى أزمة وفوضى الكتابة التاريخية، مع أن بعضهم يقرّ بأن استعمال مصطلح ما بعد الحداثة هو واسع ومتنوّع، فيه آراء متعددة، ومن الظلم أن نلصق بها كلها تُهمة الهدم[1]. ومن الملاحظ أيضًا أن كثيرين من منتقدي ما بعد الحداثة لا يركزون كثيرًا على مسائلها المعرفية الفلسفية، ويكتفون بالتصدي إلى ما يصفونه بفوضى منهجيتها البعيدة من الأصول الحِرفية للكتابة التاريخية. لا غرو، إذًا، أن يكون أغلبية المتصدّين لفكر ما بعد الحداثة مؤرّخين محترفين انبرى بعضهم، منذ نهاية القرن العشرين، ليُدلي بدلوه في النقاش في شأن المعرفة التاريخية وأهميتها. تحت عنوان: **دفاعًا عن التاريخ**[2]، المنشور في عام ١٩٩٧، يكتب ريتشارد إيفانس (R. Evans) - وهو من أشد المدافعين عن الكتابة التاريخية الحِرَفية - في الصفحة الأولى من كتابه أن سؤال إدوارد كار «ما هو التاريخ؟» ما عاد ملائمًا، بل أصبح السؤال المطروح هو: «هل يمكن في عصر ما بعد الحداثة كتابة تاريخ حِرَفي يعتمد الأصول؟».

لن نعرض هنا مساهمات المدافعين عن «التاريخ الحِرَفي» كلها، بل سوف ننتهج منهجًا يجمع بين آراء المؤرّخين والفلاسفة، نتناول في البداية رؤية جيوفري إلتون (G. Elton) (١٩٢١ - ١٩٩٤)، أحد ممثّلي المؤرّخين المميزين المتشبّثين بالكتابة التاريخية الحِرَفية، ثم نلخّص رؤية الفلسفة الإمبيريقية الجديدة بما يخص هذه الكتابة، لنعود ثانية إلى مؤرّخين حاولوا أن يتجاوزوا مقاربة إلتون بمقاربات جديدة تتلاءم مع مقتضيات فترة ما بعد الحداثة، ومع المفهوم الجديد للعلم كما صاغه توماس كُون (Th. Kuhn) (١٩٢٢ - ١٩٩٦)،

---

(١) Peter Novick, *That Noble Dream: The «Objectivity Question» and the American historical Profession* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), pp. 533-534.

(٢) Richard J. Evans, *In Defence of History* (London: Granta Books, 1997), p. 1.

صاحب كتاب بنية الثورات العلمية(٣)، الذي سنعرضه لاحقًا في هذا الفصل. كي نستكمل النقاش حول «علمية» الكتابة التاريخية، سنتناول أثر نظرية «التشييد الاجتماعي» في مفهومنا للعلوم، ونختم الفصل بمحاولة أحد الفلاسفة إثبات علمية الكتابة التاريخية.

ربما يكون إلتون أحد أهم المؤرّخين المدافعين عن منهجية الكتابة التاريخية التي تمثّلت بالواقعية التاريخية كما وضعها رانكي وغيره في القرن التاسع عشر، وأحد المتصدّين إلى فكر ما بعد الحداثة. واخترنا إلتون من دون سواه لأنه الأكثر شهرة من المدافعين جميعهم عن هذه المنهجية، ولأن مناصريه في هذا الدفاع لا يجدّدون الكثير، ومجرد ذكر أسمائهم وعرض آرائهم لا يفيد، وربما يبعث الملل عند القارئ(٤). في أواخر ستينيات القرن الماضي، وقبل تبلور معالم نظريات ما بعد الحداثة، كرّس إلتون كتابه **ممارسة التاريخ** للدفاع عن التجربة العملية للمؤرّخين ضد منظّري وفلاسفة التاريخ الذين ركّزوا، في نظره، جلّ اهتمامهم على سؤال واحد: كيف يفكّر المؤرّخون حين يبحثون ويكتبون، ولم يحاولوا القيام بعمل المؤرّخين كي يقفوا على تبيان القرائن التي توصل إلى واقعية أحداث الماضي. ففي نظر إلتون، يُطلق هؤلاء المنظرون والفلاسفة أحكامهم على العملية الفكرية للمؤرّخين، من دون أن يدخلوا في تجربة ممارسة البحث المعتمد على تمحيص المادة التاريخية ونقدها. يضيف إلتون أن الاهتمام الفلسفي بقضايا مثل واقعية المعرفة التاريخية، أو طبيعة التفكير التاريخي لا يفيد الكتابة التاريخية، ويعيق ممارستها باعتبارها مهنة(٥).

بعد أكثر من عشرين عامًا على صدور كتابه **ممارسة التاريخ**، وبعد أن وُضعت أفكار ما بعد الحداثة الكتابة التاريخية على محك التحليل والنقد، أصدر إلتون كتابه **العودة إلى الجوهر**، شاحذًا فيه سهامه القديمة التي استعملها في كتابه الأول، كي ينقذ حِرفة التاريخ، الباحثة عن كشف الماضي من براثن

---

(٣) Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, 2nd ed. (Chicago: University of Chicago Press, 1970).

(٤) See names of these in Munslow, *Deconstructing History*, pp. 207- 215.

(٥) Geoffrey Elton, *The Practice of History* (Glasgow: Collins 1969), pp. vii-viii, and Keith Jenkins, *On «What is History?»* (London and New York: Routledge 1995), pp. 64-65.

«الفوضى» التي خلّفتها موجة ما بعد الحداثة. ربما جاء كتابه الجديد أيضًا دفاعًا عن كتابه الأول، وحتى يُبقي فحواه ساري المفعول. منطلقًا من حرصه على مهنية البحث وكتابة التاريخ، يطالب إلتون قرّاء التاريخ ألا يعتمدوا على مؤرّخ هاوٍ مهما كانت السردية التي يعرضها سَلِسة، بل على مؤرّخ محترف، يعتمد مناهج البحث والكتابة التاريخية المتفق عليها منذ رانكي. ومع هذا، يشدد إلتون على أن هذه الحِرَفية لا تقود بالضرورة إلى «خطابات تاريخية» ذات طبيعة متشابهة أو ذات أصول واحدة. يقوده ذلك إلى الاعتقاد بأن السعي إلى جعل التاريخ علمًا له قوانين عامة هو سعي وراء سراب، وتجربة المؤرّخين المحترفين في البحث، في نظره، هي وحدها الدواء الشافي القادر على تخليص التاريخ من هذا السعي العقيم. ومع أن المؤرّخ المحترف يسعى دائمًا إلى معرفة واقعية الماضي، إلا أنه لا يستطيع الوصول إلى الحقيقة النهائية لهذه الواقعية، ولا يستطيع أن يقدّم سردية فوقية (Meta-narrative)، أو حالة فوق تاريخية (Upper Case History) لتكون نظرية عامة حول مسار التاريخ الحتمي المضبوط بقواعد التطوّر الحضاري الإنساني، كما يعتقد الماركسيون وغيرهم من أصحاب النظريات الأيديولوجية[٦].

في كتابه **العودة إلى الجوهر**[٧]، يذكّر إلتون قرّاءه بخطر هذه النظريات الأيديولوجية، ويُشدّد على أن التاريخ «التام» أو «الصحيح» (Proper History) خالٍ من التنظير، ومعتمد على قرائن الماضي وحسب. لكنه تحت وطأة التحدي الجديد القادم من نظريات ما بعد الحداثة التي تنفي إمكانية استعادة الماضي التاريخي، يشنّ هجومه على أشكال التنظير الفلسفي كلها. هذا التنظير الذي يقوّض منهجية التاريخ وحِرَفيته. إن التاريخ التام أو الصحيح، في نظره، هو ما يكتبه المؤرّخون الحِرْفيون الذين يهتمّون في المقام الأول بتجارب وأفكار وأعمال الناس الذين عاشوا في الماضي، لا بالناس الذين يعيشون في الحاضر وما يحملونه من هموم وأفكار آنية. يعتقد إلتون أن المعرفة التاريخية المعتمدة على الحِرَفية غير المشوبة بهموم الحاضر تتميز بميزتين رئيستين: الأولى تفتح أمامنا إمكانية واسعة وعميقة للاطلاع على أفكار وأعمال إنسانية

(٦) Elton, *The Practice of History*, pp. 33-42, and Jenkins, pp. 66-67.

(٧) Geoffrey Elton, *Return to Essentials: Some reflections on the Present State of Historical Study* (Cambridge [England]; New York: Cambridge University Press, 1991), pp. 26- 43.

لا نستطيع الحصول عليها من خلال تجربتنا الخاصة المحدودة، والثانية، الأكثر أهمية، تُبيّن وتُثبت استحالة التنبؤ والتوقع لما كان سيقوم به الفاعلون التاريخيون من أعمال وأفكار. لذلك، يقتضي على المؤرّخين التعامل مع القرائن وحسب، وعدم مزجها مع أي نوع من أنواع التنظير الفلسفي، أو مع هموم الحاضر، حتى لا يفقدوا مهنيّتهم[٨]. ومع أن إلتون يُقرّ بأن كل فترة من فترات التاريخ المختلفة تحتاج إلى أسئلة خاصة، وإلى تقنيات بحثية تناسبها، إلا أنه يُشدّد على أن منهجية التاريخ التام أو الصحيح هي واحدة ثابتة ذات طابع شامل (Universal)، تكون فيه للمصادر السلطة العليا التي لا تعلوها أي سلطة بشرية أو مقدسة سماوية. إن سلطة المصادر تفرض على المؤرّخ المحترف ألا يلجأ إلى الخيال في سد الثغرات التي تبرز في تسلسل المادة المأخوذة من المصادر. ليس المطلوب من المؤرّخ أن يروي رواية تاريخية متجانسة، بل أن ينقل الواقع التاريخي للماضي الحقيقي الذي أبقى لنا شواهد عن أحداث حصلت فعلًا. يرى إلتون أن الشواهد التاريخية لا يصنعها المؤرّخون، بل هي قائمة في المصادر، وعلى المؤرّخين استعمالها بشكل صحيح بحسب القواعد الحرفية التي تشمل ثلاث نصائح رئيسة يُسديها للمؤرّخين المحترفين، هي:

- الفصل الكامل بين أسئلتهم وأجوبتهم التي يمكن أن يجيبوها عن هذه الأسئلة حين يتعاملون مع شواهد الماضي، وألا يطرحوا أسئلة تُحابي وتُناسب أجوبة قائمة مسبقًا في ذهنهم. هذا الفصل بين الأسئلة والأجوبة يضمن لهم عدم الانحياز في التعامل مع مصادرهم وعدم تبنّي وجهة نظر تاريخية مسبقة.

- على المؤرّخين دراسة الماضي من خلال مفاهيمه وقِيمه كما تظهر في المصادر، من دون خلطها بتلك القائمة في الحاضر، مستفيدين بما يتمتعون به من أفضلية رؤيتهم الماضي باتجاه عكسي، وهي ما لا يتمتع بها الفاعلون التاريخيون في زمنهم الذي ولّى من دون رجعة.

- أن يبقى فكر المؤرّخين مفتوحًا، وأن يعيدوا النظر أكثر من مرة بما يفكرون ويقولون[٩].

---

(٨) Elton, *Return to Essentials*, pp. 8-9.

(٩) Elton, *Return to Essentials*, pp. 66-69.

من هذا المنظار إلى التاريخ التام أو الصحيح، يرى إلتون أن استعمال أي نظرية، اجتماعية كانت أم فلسفية، يقود المؤرّخ المنظّر إلى ملاءمتها مع أفعال الفاعلين التاريخيين وأفكارهم. ففي رأيه النظرية تقود إلى انتقاء القرائن، ومن ثم تَسكُب عليها المعاني. يعتقد إلتون أن المؤرّخ المنظّر يصوغ أسئلته ويُحدّد أجوبته مسبقًا من أجل دعم النظرية. يرفض إلتون ادّعاء المؤرّخ المنظّر أنه يفحص بناءه التاريخي بواسطة بحث تجريبي - إمبيريقي، بل يراه يستخدم النظرية وحسب كي يثبت صحة إطاره النظري، ولا يحاول دحضه، ما يجعله أسير النظرية، لا يسمح للحقائق أن تزعجه، وبدلًا من ذلك يحاول الاستهزاء بكل ما تشمله فكرة وجود حقائق مستقلة عنه[١٠].

يوجّه إلتون نقده إلى نوعين من استخدام النظريات. **الأول** متعلّق بالنظريات الفلسفية التي تنفي واقعية الماضي وترى أن كتابة التاريخ هي في الأساس انتقائية، مرجعياتها ليست خارج نصوصها وسياقاتها، وهي بالتالي لا تعبّر إلا عن نفسها، والثاني مرتبط بنظريات وفرضيات علماء الاجتماع التي يستعملونها في الاستنتاج ووضع البراهين[١١]. إن استعانة التاريخ بنظريات مماثلة لتلك المستعملة في العلوم الاجتماعية نابعة، في نظر إلتون، من محاولة جعل التاريخ علمًا مشابهًا من حيث الهدف والمنهج، ونابعة من مفهوم خاطئ لمصطلح العلم باعتباره مقياسًا معياريًا لمعرفة مؤكدة مُطلقة. التاريخ عند إلتون ليس علمًا بل مختبرًا تُقطّر فيه تجارب البشر في قوارير، وتُحلّل لتصبح مادة يُستفاد منها. لا يوجد للتاريخ بناء فوقي شامل يتحدد فيه تطوّر الأحداث، والكتابة التاريخية تُفصح عن أحداث وتجارب غير متوقعة وغير متكررة فحسب، لهذا لا تُعلّمنا دروسًا عما يجب أن نقوم به في حاضرنا، بل تعلمنا التفكير مليًا وبشكل شامل أكثر حول ما هو ممكن عمله[١٢]. واعتقاد إلتون بأن المؤرّخ المحترف يتعامل مع أحداث ومسارات غير متوقعة وحسب، جعله أحد المنادين بمبدأ «الصدفة المحظوظة» التي يُطلق عليها فلاسفة العلم «السرنديبية» (Serendipity)، وهذا المصطلح في اللغة الإنكليزية، مأخوذ من كلمة عربية هي «سرنديب»، وهو الاسم القديم

(١٠) Elton, *Return to Essentials*, pp. 15-19, and Munslow, *Deconstructing History*, p. 94.

(١١) Elton, *Return to Essentials*, pp. 27-49.

(١٢) Elton, *Return to Essentials*, p. 72.

لسريلانكا التي تميّز أبطالُها، كما ورد في إحدى الأساطير، بالقدرة على اكتشاف أمور مهمة عن طريق الصدفة. كان الأديب الإنكليزي هوراس ولبول (H. Walpole) (١٧١٧ - ١٧٩٢) هو أول من استعمل هذا المصطلح، ليستعيره لاحقًا دارسو العلوم في التعبير عن الاكتشافات التي تأتي من طريق المصادفة المحظوظة. يعتقد إلتون أن ميزة الصدفة المحظوظة تُصاحب كل مؤرّخ محترف يتوخّى كشف الأحداث التي حصلت، وفهم الماضي من خلال مفاهيمه وقِيمه، وليس من خلال نظريات عامة. يكتشف المؤرّخ المحترف من خلال هذه الصدف حقائق لم يتوقعها مسبقًا ما يجعله يُحافظ على حرّية التفكير والفعل عند الناس الذين يدرسهم من دون اللجوء إلى نظريات تقوّض هذه الحرية[١٣]. ثبات إلتون على منهجية الاستدلال من القرائن - المعتمد على التساؤل المشكك في الوصول إلى تفاصيل قابلة للاكتشاف - جعله أيضًا يرفض اعتبار التاريخ أدبًا يجنح إلى الخيال في تأويل أحداث الماضي. التاريخ عنده، إذًا، ليس علمًا ولا أدبًا، بل منهجٌ خاصٌ تتحكّم به قواعد خاصة به[١٤]. والتأويل المفعم بأساليب أدبية وأيديولوجية مشحونة بالتنظير، في نظره، هو عنصر هدّام يُقوّض واقعية الماضي المتجسّدة في بقاياه[١٥].

تدل نصائح إلتون التي ترفض أنواع التنظير كلها في الكتابة التاريخية على أنه يُقرّ بوجود إبستيمولوجيا ومناهج خاصة ومستقلّة لهذا التاريخ الساعي إلى استعادة أحداث الماضي الحقيقية، وليس إلى بنائها وصوغها كما تُصاغ الأعمال الأدبية. على الرغم من أن مقدارًا معيّنًا من الشكوك تساور إلتون حول إمكانية معرفة الماضي كما هو، إلا أنه يُقرّ بوجود ماضٍ واقعي يُمكن اكتشاف وقائعه، وعلى المؤرّخ أن يُكرّس جهوده من أجل الوصول إلى الحقيقة والمعرفة الموضوعيتين القابلتين للإنجاز. من هنا نستطيع القول إن إلتون لا يملك إبستيمولوجيا ومنهجًا وحسب، بل يستند إلى أنطولوجيا أو نظرية ترى أن الماضي قائم بذاته ينتظر من يكتشف أحداثه.

اعتبر بعض الناقدين هذه الثنائية التي تجمع بين أنطولوجيا الماضي

---

(١٣) Elton, *Return to Essentials*, p. 73.

(١٤) Elton, *Return to Essentials*, pp. 62-63.

(١٥) Elton, *Return to Essentials*, p. 11.

والتشكيك نوعًا من التناقض، ففي الوقت نفسه الذي يُقر بوجود حقائق موضوعية في التاريخ يشكك بقدرة المؤرّخ على الوصول إلى معرفة حقيقية كاملة[16]، وحاول في كتابه ممارسة التاريخ أن يحلّ هذا الإشكال عبر مقارنته بين موضوع دراسة التاريخ وموضوع دراسة العلوم الطبيعية، زاعمًا أن الماضي باعتباره موضوعًا للدراسة هو أكثر موضوعية واستقلالية من مواضيع دراسة العلوم الطبيعية. ومع أن المؤرّخ المحترف لا يستطيع التحقّق من صحة تجربته في استعادته أحداث الماضي عن طريق تكرارها، كما هو الحال في التجارب العلمية القابلة للتكرار، إلا أن ذلك تحديدًا ليس عامل ضعف، بل عامل القوة الذي يُميّز التاريخ من العلوم الطبيعية. لأن المؤرّخ المحترف يبحث عن واقع ميت قائم في الماضي بشكل مستقل عنه، فهو يسأل أسئلة مفتوحة غير مقيّدة بأجوبة يريد التحقق منها. أما عالم الطبيعة فيسأل أسئلة حول طبيعة الظاهرة تتناسب دائمًا مع توقّعاته التي يسعى إلى إثباتها، ويهدف من تجاربه التيقن أو عدم التيقن مما توقّعه. من هنا، يرى إلتون أن العلوم الطبيعية هي بناء مصطنع لأنها تتعامل مع ظواهر الطبيعة من خلال مستحضرات اصطناعية ومشتقات ثانوية. ويضيف، في هذا المجال، أن علماء الطبيعة في القرن العشرين هجروا ثقة وتفاؤل علماء القرن التاسع عشر بالمعرفة العلمية المطلقة، وتخلّوا عن مفهومي الصدق والبهتان المطلقين. ويشير إلى أن الظواهر التي كانت تُعتبَر سابقًا حقائق موضوعية - بالنسبة إلى العلوم الطبيعية - أصبحت اليوم مجرّد تعبيرات تجريدية إحصائية مُستخلصة من متغيرات مختارة بشكل عشوائي. وعلى الرغم من هذا التغير في نظرة العلوم إلى الحقائق العلمية، لم يتوقف العلماء عن القيام ببحوثهم وتجاربهم. ربما يسأل المؤرّخ أسئلة تُناسبه حين يفسر أو يؤوّل أو، أحيانًا، يُشوّه، لكنه لا يستطيع، في أي حال من الأحوال، أن يخترع تجربته، لأن موضوع بحثه هو الماضي الذي ولّى وأصبح خارج سيطرته، وبالتالي لا يستطيع تنظيمه من جديد والقيام بتجارب حول طبيعته[17].

في كتابه العودة إلى الجوهر صاغ إلتون أفكاره ونصائحه صياغة

---

(١٦) انظر: Jenkins, p. 76

(١٧) Elton, *The Practice of History*, pp. 71-74.

جديدة، بحيث تتناسب مع التطورات التي حدثت في الكتابة التاريخية منذ صدور كتابه ممارسة التاريخ، وليُطلِق على هذه التطورات «موضات تأتي وتذهب». لكن ما يجمع بين هذه الموضات هو أنها «تخبرنا عن الحاضر... أكثر مما تخبرنا عن الماضي»[١٨]. لا تنمّ هذه الموضات عن تقدم في النظرية التاريخية التي تعاني «الانتقائية المنحازة للقرائن»، لذلك طلب إلتون من المؤرّخ المحترف تخليص دراسة التاريخ من «المطرقة المُزعِجة» للنظريات الأيديولوجية التي لا تحترم الماضي[١٩]، والتي تُخضِع عمل المؤرّخ لمخططات تفسيرية مسبقة، وتُجبِرُه على ملاءمة قرينته لنموذج فكري مفروض من الخارج. بعد أن ينتقد هذه «الموضات» من النظريات، يشنّ إلتون هجومًا قاسيًا على نظريات تستخدم علم النفس ودراسات اللغة التي أخرجت من رحمها أنواعًا خاصة من النقد الأدبي، والتي تتّخذ موقفها الدفاعي من حقيقة أن المؤرّخ يُعبّر عن نفسه بالكلمات. ولا شك في أنه يُشير في ذلك إلى ما بعد الحداثة من دون أن يُسمّيها. لكنه يعزو أصول هذه النظريات الجديدة إلى «فيروس» نشره فرنسيون مميزون بالقدرة على التنظير. كان من أوائل ضحايا هذا «الفيروس» القادم من فرنسا مثقفو الولايات المتحدة، الميّالون دائمًا إلى قبول «الموضات الأخيرة». يتّهم إلتون، أيضًا فلاسفة ألمانًا، أمثال هايدغر وثيودور أدورنو (Theodor Adorno) (١٩٠٣ – ١٩٦٩)، بأنهم أول من أشعل «المنارات على هذه الطريق الخطيرة» لتظهر على شكل موجات متعاقبة من نظريات في النقد الأدبي لمفكّري البنيوية وما بعد البنيوية، وصولًا إلى مفكري التفكيك، أمثال دي سوسير ودريدا وميشيل فوكو الذين نقلوا هذه النظريات الهدّامة إلى المؤرّخين. لم يوفّر إلتون كلمات سيئة في وصف النظريات التي اختلطت فيها الماركسية بالتفكيك، حيث هي في نظره مثل اختلاط الخمور مع المخدرات (فودكا مع إل. إس. دي.) في «كوكتيل» واحد، وهذه الأفكار الجديدة التي لا تعترف بسلطة المصادر التاريخية، والتي تروّج كتابة أدبية للتاريخ، تقود إلى عدمية طائشة وتافهة[٢٠].

---

(١٨) Elton, *Return to Essentials*, pp. 12-13.

(١٩) Elton, *Return to Essentials*, p. 24.

(٢٠) Elton, *Return to Essentials*, pp. 28-49.

ثانيًا: إمبيريقية جديدة في مواجهة التشكيك

لم يتناول إلتون وكثيرون من المؤرّخين المناصرين للواقعية التاريخية مهمة فلاسفة التاريخ في مواجهة التشكيك بمصداقية المعرفة التاريخية وموضوعيتها، بل اكتفوا بالتركيز على منهجية المؤرّخ المحترف، تاركين مسألة هذه المواجهة الصعبة إلى عدد قليل من الفلاسفة. ولأن معظم هؤلاء الفلاسفة يعتمدون على المقاربات المعرفية نفسها، نكتفي هنا بعرض المقاربة الفلسفية لأحد ممثليهم الفاعلين في الرد على مفكري ما بعد الحداثة، هو كريستوفر بهان ماكولا (McCullagh) الذي كرّس جهوده للدفاع عن مصداقية المعرفة التاريخية. تمثل دفاعه وفلسفته في مقالات عديدة وثلاثة كتب: **إثبات أهلية الوصف التاريخي؛ صحة التاريخ؛ ومنطق التاريخ: استعراض لمشهد ما بعد الحداثة**[٢١]، حاول من خلالها تطوير فلسفة إمبيريقية جديدة (New Empiricism) يعتمد عليها مؤيدو نظرية الواقعية التاريخية. ترتكز فلسفة ماكولا التاريخية على إدراك متمثل في الإيمان بأن معطيات المؤرّخ ومعلوماته واستدلاله واستنتاجه صحيحة وموثوق بها بحيث تمنح الوصف التاريخي مصداقية وواقعية. ومن دون هذا الإيمان المعوّل عليه في الوصف التاريخي، والمستدل عليه من القرائن المُتاحة، لا يمكن القول إن للتاريخ إبستيمولوجيا خاصة به ومميزة له، ذلك أن إمكانية تبرير إيمان المؤرّخ بحقيقة الماضي نابعة من أربع فرضيات حول الواقع ومعرفته، ومع أنه يُقرّ بصعوبة إثبات هذه الفرضيات، إلا أنه يعتبرها إمبيريقية متفقًا عليها، وهي على الشكل التالي:

«- فرضية وجود العالم بشكل مستقل عن إيماننا به.

- فرضية أن تصوّرنا وإدراكنا للأشياء يمنحاننا إحساسًا دقيقًا بالواقع.

- فرضية أن الواقع يُبنى في الأغلب بحسب المفاهيم التي نصفه بها.

- فرضية أن مقاييسنا وأحكامنا في الاستدلال والاستنتاج موثوق بقدرتها على الوصول إلى حقائق جديدة حول الواقع»[٢٢].

---

(٢١) C. Behan McCullagh: *Justifying Historical Descriptions* (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1984); *The Truth of History* (London; New York: Routledge, 1998), and *The Logic of History: Putting Postmodernism in Perspective* (New York, N. Y.: Routledge, 2004).

(٢٢) McCullagh, *Justifying Historical*, p. 1.

إن رفض أي من هذه الفرضيات الإمبيريقية يعني رفض كثير من قناعاتنا وإيماننا، ما يُؤدي إلى تقويض كامل لمنظومة فكرنا حول العالم الذي نعيش فيه. صحيح أننا لا نستطيع برهنة هذه الفرضيات، ولا نملك القدرة على الوصول إلى الواقع بشكل مستقل عن إيماننا وتجربتنا، إلا أننا نسوّغ ونبرّر التمسّك بإيماننا وبتجربتنا لأنهما الركيزتان الوحيدتان المتاحتان لنا في عيشنا. وبسبب تركيبتنا السيكولوجية، لا نستطيع التعامل مع عالمنا من دون أن نضع عقائدنا وإيماننا ومعرفتنا في إطار نتصل به بشكل ناجح مع محيطنا وبيئتنا، ونحافظ على إرثنا الثقافي الذي ساعدنا في فهم عالمنا، فيما لا يوجد عندنا إطار آخر أفضل منه لنتعامل مع الواقع، والفرضيات الأربع لهذا الإطار هي أدوات معرفية أيضًا لمعظم المؤرّخين الذين يحاولون معرفة الماضي. يعتقد ماكولا أن المؤرّخين يستخدمون هذه الفرضيات ليقوموا بعملية التدقيق في القرائن وعملية البحث عن استدلالات ملائمة(٢٣).

اعتمادًا على إبستيمولوجيته ذات الفرضيات الأربع، يسعى ماكولا إلى تفنيد مقولات المشككين الذين وجهوا، في نظره، ثلاث هجمات ضد المعرفة التاريخية: الأولى تنتقد الاستدلال التاريخي القائم على القرائن المتاحة، وترى أن الموافقة على القرائن، مهما كانت واسعة، تظل قاصرة عن استخلاص نتائج صحيحة. الهجمة الثانية موجّهة من منظري النسبية الثقافية، الذين يرون أن أوصاف المؤرّخين لا تحددها الأحداث والمسارات، بل مفاهيم الثقافة التي يعيشون فيها ولغتها. إذ يعتبر منظرو النسبية أن نظرية التطابق نظرية ضحلة، ومن السذاجة أن يعتبر المؤرّخون أوصافهم التاريخية مطابقة للأحداث والمسارات التي حصلت فعلًا. أما الهجمة الثالثة فموجّهة من مفكري ما بعد الحداثة الذين يرون أن أوصاف المؤرّخين تمثل مفاهيمهم عن الماضي وحسب، مصوغة بلغة لا علاقة لها مع الواقع التاريخي. ويُقر ماكولا أن المؤرّخين أمثال إلتون يتجاهلون الرد على هذه الهجمات، بينما الفلاسفة يقترحون أجوبة مختلفة غير كافية لمواجهتها.

قبل أن يُقدّم تفصيلًا مُسهبًا للرد على كل هجمة على حدة، يعرض ماكولا خطوطًا عريضة لهذا الرد معتمدًا على الحجج التالية: قد لا تستند

(٢٣) McCullagh, *Justifying Historical*, pp. 2-7.

بعض الأوصاف التاريخية إلى قرائن، لكن في حالة استنادها إلى قرائن فمن الصواب الاعتقاد أنها على الأغلب صحيحة. فلربما تفهم الثقافات المختلفة العالم بأشكال مختلفة، لكن أوصاف هذه الثقافات تُعتبَر صحيحة ما دامت شروط صحتها مُرضِية ومُقنِعة. ومع أنه يوافق رأي بعض مفكري ما بعد الحداثة في أن وصف الواقع هو على الدوام عام ومجرد، إلا أن ذلك لا يعني أنه مُزيّف، لأن صحة الوصف لا تعتمد وحسب على نصوص أخرى لا علاقة لها بهذا الوصف، بل تعتمد على تجارب شخصية متَّجة ومستدل عليها من أشياء موجودة في الواقع، فيما الوصف المعتمد على التجارب والاستدلال الصحيحين مرشّح أن يكون وصفًا صحيحًا[٢٤].

في معرض ردّه المفصّل على كل هجمة من هجمات المشكّكين بالمعرفة التاريخية، يقرّ ماكولا بصعوبة الوصول إلى معرفة مطلقة للأحداث كما حصلت، ويقر بوجود معوقات في الوصول إلى قرائن تدعم هذه المعرفة، كما أنه يوافق على أن اختلاف الثقافات وقصور اللغة عن وصف الواقع يعيقان معرفة الأحداث والمسارات التاريخية، كما حصلت فعلًا في الماضي. ومع كل هذا، يمنح ماكولا المعرفة التاريخية مصداقية بحكم أن معرفتنا العقلانية للأشياء هي التي تُقرّر في النهاية صدقها أو زيفها. ولتبرير هذه المصداقية، يستعين ماكولا بتوماس كُون الذي سوف نتناول تأثيره، في سياق هذا الفصل. يستفيد ماكولا من تعريف كُون للعلوم المختلفة على أنها كلّها تعتمد على خصائص مشتركة، أهمها غياب مقياس حيادي واحد لاختيار نظرية واحدة مناسبة، وعدم وجود إجراء واحد متماسك في الأفكار والمبادئ يُمكّن أفرادًا من جماعة علمية معينة من تبنّيه وتطبيقه على حالات البحث والتفسير كلها. وفي نظر كُون، فإن الجماعة العلمية بأغلبيتها، لا الأفراد، هي التي تُقرر، وفقًا لمعاييرها وتجربتها، أن تتبنّى نظرية ما، وأن تُحدد مفهوم العلم الذي تشتغل فيه[٢٥]. ومن هذا المبدأ القائم على موافقة الجماعة العلمية في تحديد معنى العلم، يرى ماكولا أن تأويل النصوص التاريخية يكتسب صحته ومصداقيته في حالة موافقة أغلبية مثقفي اللغة التي كُتبت فيها[٢٦].

---

(٢٤) McCullagh, *The Truth of History*, pp. 13-16.

(٢٥) McCullagh, *The Truth of History*, p. 23.

(٢٦) McCullagh, *The Truth of History*, p. 134.

في كتابه منطق التاريخ يُفضّل ماكولا أن يطلق على فلسفته الإمبيريقية الحديثة - التي عرضها في كتبه السابقة - اسمًا جديدًا هو «النظرية النقدية للحقيقة» (Critical Theory of Truth) ويُطبّقها على مفهومه للواقعية التاريخية وصدق أوصاف المؤرّخين المحترفين. مستعينًا بهذه النظرية، يردّ ماكولا على النقد الموجّه نحو النظريات التقليدية التي سبقت ما بعد الحداثة، ويزعم أن نظريته المقترحة هي أكثر إبداعًا من نظرية الإمبيريقية التقليدية التي يصفها بالساذجة. تعتمد الإمبيريقية الساذجة، في نظره، على الإيمان بالعقل السليم الذي لا يحتاج إلى كثير من الفذلكة الفكرية. العالم، بالنسبة إلى هذا الإيمان، هو الأشياء التي نعرفها بواسطة حواسنا. نحن نُميّز بين الأشياء، ونستدل عليها بواسطة شعورنا بها ومعرفتنا باللغة التي تصف هذه الأشياء. وصحة معرفتنا نابعة من التطابق بين الوصف وخصائص الأشياء، ولذلك يستطيع المؤرّخ أن يُحس، وأن يعرف القرائن التاريخية المناسبة كي يمنحها الوصف الصحيح. وقبل أن يُفصِح عن نظريته، يأخذ ماكولا نقاطًا رئيسة من نقد المشككين بالإمبيريقية الساذجة في الكتابة التاريخية ويُلخّص نقدهم على النحو التالي: من الخطأ أن نقول إننا نعرف العالم كما هو من خلال حواسنا، بل ما نعرفه عنه هو ناتج من تأويلنا له، فأفكارنا التي نستعملها لبناء تصوّرنا له نابعة من ثقافتنا. ولأننا نؤوّل تجاربنا لغويًا، ونبني معرفتنا عن العالم من خلال أفكارنا وبحسب لغتنا، فلا يوجد عندنا سبيل لمعرفة حقيقته المستقلة عن ثقافتنا وتصوّرنا ووصفنا له. إن نظرية التطابق بين ما نعرفه وواقع العالم لا تُفضي إلى الحقيقة، بل إلى نوع من التجانس مع اعتقاداتنا، ما يعني أن استدلالاتنا في معرفة الماضي تعتمد على ما نتعلّمه من ثقافتنا ومعاييرها. يُقدّم المشككون أسبابًا إضافية متعلّقة باللغة، مشددين على أن معاني الكلمات والجمل التي يستعملها المؤرّخون ليست ثابتة، فالكلمات تحمل معاني تتناسب مع علاقتها مع كلمات أخرى، مثل مرادفاتها وعكسها، وتتناسب مع تداعيات الأفكار التي تحملها، لذلك لا تستطيع الكلمات وصف الحدث التاريخي كما حصل، بل تبنّيه[٢٧].

يحاول ماكولا بنظريته النقدية أن يتجاوز الإمبيريقية الساذجة، وأن يقدّم حججًا يردّ بها على هذه النقاط المشككة في المعرفة التاريخية. الحجة **الأولى**

---

(٢٧) McCullagh, *The Logic of History*, pp. 6-8.

تعتمد على أن إدراكنا للعالم نابع من الأشياء الموجودة فيه، بحيث إن جزءًا منه مُعطى بحكم وجود الأشياء، وجزءًا آخر مبنيّ بواسطة تصوّرنا لهذه الأشياء. يمنحنا الإيمان بواقعية الأشياء إحساسًا بأن واقع العالم هو ما نُدركه عنه. ليس معنى ذلك أن إدراكنا مرآة تعكس الواقع، وليس معنى ذلك أن إدراكنا هو مجرد تخيّل للواقع. فالرؤية المثالية للواقع، في نظره، قائمة على الإيمان بأن هناك أشياء حقيقية، جعلتنا نتصوّرها، ومن ثم نصفها ونقرر بأنها واقعية. من هذه الرؤية، يستخلص ماكولا أننا عندما نعتبر الوصف التاريخي صادقًا، نعني أن الأشياء الحقيقية هي التي تجعلنا نتصوّرها واقعية. لكن معرفتنا للواقع ليست ثابتة بل متطورة بحسب توسّع تجاربنا وزيادتها، وهي التي تعلّمنا كيف نستطيع الاعتماد على تصوراتنا. إن معرفتنا أحداث الماضي وصيَغِه الاجتماعية متجددة بفعل تحسّن أدوات البحث التاريخي. ومع أن المؤرّخين لا يملكون عصًا سحرية تُمكّنهم من الولوج في الماضي، إلا أنهم يستطيعون التأكد من أن أوصافهم التاريخية هي جزء من تفسير متميّز للقرائن المتاحة، ما يجعلهم يعوّلون على صدقية هذه الأوصاف[28].

لأن القرائن التاريخية مستخرجة في أغلبيتها من النصوص، يكرّس ماكولا فصلًا من كتابه منطق التاريخ يتناول فيه قضية فهم النص، وعلاقة هذا الفهم بصحة المعرفة التاريخية. ومثله مثل آخرين، يحاول ماكولا سبر أغوار علاقة النص بالسياق الثقافي والسياسي والاجتماعي الذي كتب فيه، وعلاقة النص بنيّات كاتبه وفهم قارئه. يكتفي ماكولا بعرض منهج المؤرّخين في تحليل النص، معتمدًا على حِرَفيّتهم في تقويمه، ليصبح هذا التقويم أساسًا للقرائن التاريخية، ومن ثم عملًا تاريخيًا معروضًا للقرّاء. وبمعنى آخر، إن فهم المؤرّخين للنص هو الذي يُقرر صحة أو زيف وَصفه للواقع التاريخي، وما يحمل هذا الواقع من أفعال وأحداث ومسارات لها أهمية في تبنّي نظرية تاريخية عامة[29]. ولأن الأفعال الإنسانية هي التي تصنع الأحداث والمسارات التاريخية، يعرض ماكولا آراء كثيرين من الفلاسفة الذين حاولوا فهم الأسباب الذهنية عند الفرد التي تجعله يقوم بفعل معين، والأسباب الثقافية والاجتماعية

---

(٢٨) McCullagh, *The Logic of History*, pp. 8-17.

(٢٩) McCullagh, *The Logic of History*, pp. 18-42.

التي تدفعه وتدفع الجماعات من أجل القيام بما فعلوه ويفعلونه. يحذو ماكولا حذو كثيرين من الفلاسفة الذين يُقسّمون الدوافع الذهنية للأفعال عند الأفراد إلى قسمين: دوافع تنم عن وعي، وأخرى تنم عن لا وعي. وبعد عرض آراء الفلاسفة وعلماء النفس المعروفين في تفسير هذين النوعين من الدوافع الذهنية عند الأفراد، وتقديم أمثلة تاريخية تدعمها، ينبّه ماكولا إلى وجود نظريتين متناقضتين في فهم الأسباب الذهنية للأفعال الإنسانية. تعتمد الأولى على نظرية العقل السليم الكلاسيكية التي تعزو أسباب أفعال البشر إلى منظومة قيمهم وعقائدهم، والثانية حديثة العهد ترى أن الخطاب المسيطر في المجتمع هو الذي يحدّد تصرف الأفراد وليست قِيمهم وعقائدهم الفردية. ومتجاوزًا نظرية العقل السليم، ومنتقدًا نظرية الخطاب المسيطر، يخلص إلى نتيجة تتناسب مع نظريته النقدية - كما يُسمّيها - ومع إيمانه بواقعية الوصف التاريخي. تفيد نظريته النقدية أن المؤرّخين الباحثين عن أسباب الأفعال الإنسانية يبنون فرضياتهم على قرائن لا تكفل بالضرورة إعطاء تفسير كامل لهذه الأفعال، بل تكفي لأن تفسّر بعضًا منها، وذلك لأن المؤرّخين أنفسهم يركزون عادة على جوانب معينة يريدون تفسيرها، ويهملون جوانب أخرى. وعلى الرغم من هذا كله، يتعامل المؤرّخون مع أحداث ومسارات تاريخية حقيقية كانت قد حصلت لأسباب حقيقية[٣٠].

ثالثًا: نحو واقعية عملية

بعد هذا التلخيص السريع لفلسفة ماكولا النقدية، يجوز لنا أن نعتبرها رافدًا يصبُّ في النهاية في نهر نظرية استعادة الماضي التي بشّر بها رانكي في القرن التاسع عشر، وهي التي عزّزها مؤرّخون أمثال إلتون للرد على هجمات ما بعد الحداثة. لكن الفرق بين ماكولا وهؤلاء المؤرّخين أنه لم يدفن رأسه في الرمل متحاشيًا عرض حجج ما بعد الحداثة المتميزة بالتنظير المحكم. وكما رأينا، حاول ماكولا قدر المستطاع أن يعرض نظرية بديلة من الواقعية التقليدية. وهذا، أيضًا، كان حال بعض المؤرّخين الذين لم يتعاموا عما حصل للكتابة التاريخية التقليدية في نهاية القرن العشرين، فبدأ بعضهم يُسهِم في النقاش الذي

(٣٠) McCullagh, *The Logic of History*, pp. 70-115.

أثاره مفكّرو ما بعد الحداثة حول المعرفة التاريخية. ومنعًا لتكرار الحجج التي يسوقها معظم هؤلاء المؤرّخين ضد ما بعد الحداثة، ارتأينا التركيز على عدد قليل من أعمال ممثليهم المميزين، ومنهم المؤرِّخة إليزابيث فوكس - جينوفيز (E. Fox-Genovese) التي تعاونت مع إليزابيث لاش - كوين (Lasch-Quinn) في إصدار كتاب يضم مقالات عدة لعدد من المؤرّخين يتناولون فيها التمايز والتناقض الذي حصل في أواخر القرن العشرين بين الحداثة وما بعد الحداثة في الكتابة التاريخية. ويقدّم كتابهما إعادة بناء التاريخ حججًا مضادة لتلك التي قدّمها كتاب مونسلو، المعروف كأحد المدافعين عن ما بعد الحداثة.

وفي مقالتها المنشورة في الكتاب نفسه تحت عنوان «التاريخ في عالم ما بعد الحداثة»، تقوم فوكس - جينوفيز بالمفاضلة والمقابلة بين الحداثة وما بعد الحداثة، مُفصِحَة عن دعمها المُطلق للكتابة التاريخية ذات التوجهات الحداثية. وتتناول الموضوع من منطلق قيمي أخلاقي يقوم على مقارنة بين قيم الحداثة الملتزمة بمهنية المؤرّخين، وقيم ما بعد الحداثة التي تنزع، في نظرها، عن التاريخ منزلته الرفيعة باعتباره فرعًا من فروع البحث المستقلة في دراسة الماضي التاريخي. وتُشدد على أن البحث التاريخي هو عمل فكري ذو قيمة خاصة، وقادر على معرفة الماضي الإنساني، وتضيف أن وجود اختلاف بين أعمال المؤرّخين حول تفاصيل هذا الماضي لا يعني أنه غير واقعي.

إن أغلبية هذه التفصيلات، في نظرها، مقبولة باعتبارها تمثل الماضي. وتُشير فوكس - جينوفيز أيضًا إلى أن المؤرّخين الذين يعملون وفق مفاهيم الحداثة في استعمال القرائن واستخراج الحقائق، يُجمعون في أغلبيتهم العُظمى على أنهم قادرون على تقديم أعمال تاريخية ذات مصداقية تصد هجمات ما بعد الحداثة التي تروّج أفكارًا تُقوّض الكتابة التاريخية باعتبارها حرفة تعتني بدراسة الماضي. في نظرها، لم يكتف مفكرو ما بعد الحداثة بنفي القدرة على كشف وقائع الماضي، بل تعدّوا ذلك إلى إصدار حُكم يَعتبر الكتابة التاريخية كلها أدبًا خياليًا وليد ظروف الحاضر، ومطعّمًا بمصالح وآراء المؤرّخين. بينما تعتبر فوكس - جينوفيز أن الحداثة تُحصّن استقلالية الفرد وتُحرّره عن طريق توسيع معارفه، وتجعله سيّد نفسه، وتزعم أن فكر ما بعد الحداثة هو نوع من القمع الذي يُحدّ من حرية الفرد في حالتين: حين يكون هذا الفرد موضوعًا للبحث التاريخي، وحين

يكون مؤرّخًا. من هنا، تزعم فوكس - جينوفيز أن فكر ما بعد الحداثة يجعل الفرد، في الحالتين، سجين الخطاب الثقافي لحاضره ومجتمعه، ما يؤدي إلى إبعاد المؤرّخ عن التشبث بقيم البحث التاريخي المعتمد على تحييد ظروفه ومصالحه(٣١).

رأينا ماكولا يستبدل الإمبيريقية الساذجة، والواقعية التقليدية، في رده على هجمات ما بعد الحداثة، بإمبيريقية جديدة سمّاها لاحقًا النظرية النقدية لحقيقة الواقع التاريخي وصدقه. على المنوال نفسه وبهدف تحدي ما بعد الحداثة، فعلت ثلاث مؤرّخات معروفات في الولايات المتحدة: جويس أبليبي (J. Appleby) ولين هنت (Lynn Hunt)، ومرغريت جاكوب (M. Jacob)، حين أطلقن على نظريتهن اسم الواقعية العملية (Practical Realism) باعتبارها بديلًا من الواقعية التقليدية التي بشّر بها رانكي، والتي تبنّاها بعض فلاسفة التاريخ، ومن ثم عزّزها إلتون. ففي مستهل كتابهن **قول الحقيقة عن التاريخ**(٣٢)، تدق المؤرّخات ناقوس الخطر، محذّرات من الانزلاق نحو التخلي عن قواعد الكتابة التاريخية التي عمرها عشرات السنين. لذلك تُفرد أبليبي ورفيقتاها فصلًا كاملًا لنقد مفكري ما بعد الحداثة، الذين وصلوا في زحفهم إلى أبواب «مدينة» الكتابة التاريخية المحترفة، ليدخلوها ويسيطروا عليها. وأمام هذا الزحف، تقترح المؤرّخات التشبّث بكتابة تاريخية تقوم على واقعية عملية تأخذ في الحسبان خطر زحف ما بعد الحداثة(٣٣). يجب التنويه بأن بعض المؤرّخين والمشتغلين بالتاريخ كان قد بشّر بواقعية عملية مشابهة لتلك التي تنادي بها أبليبي ورفيقتاها. نادى هؤلاء المؤرّخون بانتهاج «طريق ثالثة» في التعامل مع المعرفة التاريخية في أواخر القرن العشرين، مغايرة للواقعية التقليدية، من جهة، ومختلفة عمّا بعد الحداثة، من جهة أخرى(٣٤). تكمل أبليبي وزميلتاها

---

(٣١) انظر: Elisabeth Fox-Genovese, «History in Postmodern World,» in: Elisabeth Fox-Genovese and Elisabeth Lasch-Quinn, eds., *Reconstructing History: The Emergence of a New Historical Society* (New York: Routledge, 1999), pp. 40-54.

(٣٢) Joyce Appleby, Lynn Hunt and Margaret Jacob, *Telling the Truth about History* (New York: Norton, 1994), pp. 3-11.

(٣٣) Appleby, Hunt and Jacob, pp. 198-237.

(٣٤) Martin Bunzl, *Real History: Reflections on Historical Practice* (London: Routledge, 1997), pp. 8-26, 105-111.

هذه الطريق تحت مُسمى الواقعية العملية[٣٥]. معترفات بأنه لم يعد بمقدور المؤرّخين التظاهر بعدم الاهتمام، والاستكانة إلى الرأي القائل إن الكتابة التاريخية هي خارج النقاش النظري الذي لا يفيد، ومعترفات بأن الواقع الجديد الذي فرضه فكر ما بعد الحداثة يُحتّم على المؤرّخين التفكير مليًا في تقديم حلول لمسألة موضوعية الكتابة التاريخية[٣٦].

اعتمادًا على الواقعية العملية، وسلوك الطريق الثالثة، تصدّت أبليبي وزميلتاها إلى النسبية المفرِطة التي بشّر بها مفكرو ما بعد الحداثة الذين اعتبروا التاريخ أدبًا. ففي نظرهن، أن الحرب العالمية الثانية، والحرب الباردة التي أعقبتها، زرعتا الشك في صدق المعرفة العلمية، وشكّلتا بذلك خلفية تاريخية لظهور مفكري ما بعد الحداثة، المشككين في كل منظومة الثقافة الغربية في الوصول إلى حقائق ثابتة حول العالم. إذ شكك هؤلاء في قدرة بني البشر على معرفة شيء خارج المنظومة اللغوية التي يستعملونها. لهذا تُعبّر أبليبي وزميلتاها عن امتعاضهن من نظرية دي سوسير اللغوية التي زوّدت مفكري ما بعد الحداثة بفكرة إلغاء أو إضعاف العلاقة بين اللغة والكلمات، من جهة، والعالم والأشياء، من جهة أخرى. ففي نظرهن، ذهب مفكرو ما بعد الحداثة بعيدًا في مغالاتهم حين اعتمدوا على النظرية اللغوية، زاعمين أن حقيقة وجود تأويلات متعددة للنص تثبت عدم ثبات معاني اللغة، فدفعتهم هذه المغالاة إلى أن ينفوا الدلالة التي تربط اللغة بالواقع. تعتبر أبليبي وزميلتاها أن تبنّي مفكري ما بعد الحداثة النظريات اللغوية التي ترى أن اللغة مبنية على علاقة اعتباطية بين الدال والمدلول، كان العامل الحاسم في هدم أركان نظرية التطابق بين الوصف التاريخي والواقع. ومع أن أبليبي وزميلتيها يعترفن بأن الوصول إلى الماضي يتم عن طريق بنىً سردية ذات صلة بالثقافة المسيطرة، إلا أنهن يعترضن على النظرية اللغوية التي ترى اللغة خارج نطاق الواقع، ولذلك يعتبرن النقاش حول العلاقة بين التاريخ وما بعد الحداثة يدور في الأساس حول كيفية جسر الهوّة بين سجلات الماضي وتأويل هذه السجلات في سردية المؤرّخ. وكي يمنعن سوء فهمهن، تتبنى أبليبي وزميلتاها موقفًا معتدلًا من موضوع جَسر الهوّة،

---

(٣٥) Appleby, Hunt and Jacob, pp. 247-251.

(٣٦) Appleby, Hunt and Jacob, p. 194.

نابعًا من الواقعية العملية التي تعترف بأن الماضي يتطابق بصعوبة مع ما يكتبه المؤرّخون، وأن التطابق في الأغلب يكون باهتًا وضعيفًا. لكن، ذلك لا يعني أن يتوقف المؤرّخون عن توخّي الدقة والسعي الحثيث إلى تحسين معرفتهم التاريخية، والتصدي للنسبيين المناهضين للواقعية، والزاعمين باستحالة هذا التطابق. ومع أنهن يرفضن موقف مفكّري ما بعد الحداثة القائل إن المؤرّخ يُقدّم دائمًا سردية أدبية بلاغية لا علاقة لها بالواقع التاريخي، إلا أنهن يتفقن على أن المؤرّخ الواقعي العملي يدمج بين تجانس السردية التي يقدّمها وتحليل أسباب الأحداث ومساراتها وسياقاتها الاجتماعية. وحتى لا يُفهم كلامهن على أنه تنازل لصالح السردية الأدبية، تشدد أبليبي وزميلتاها على أن وصف واقعية الماضي يجب أن يبقى في المرتبة الأولى على سلّم أفضليات المؤرّخ الذي يتوجب عليه أن يبقى يقظًا لا يجنح إلى تغليب التعبير الكتابي على مادته التاريخية، كي لا تلحق صياغاته اللغوية الضرر بدقة وصفه لواقعية الماضي. لا تصنع اللغة في شكلها السردي دائمًا وأبدًا نسيجًا خادعًا لا علاقة له بالماضي، بل إنها قادرة على أن ترتبط بما يكفي مع واقعية الماضي، ما يجعل بالتالي البحث عن الفهم التاريخي ممكنًا[٣٧].

من خلال هذا العرض السريع يمكن تلخيص الواقعية العملية التي تدعو إليها أبليبي وزميلتاها على النحو التالي: تستنهض هذه الواقعية شغف المؤرّخين بتقديم معرفة تاريخية مختلفة عن الرواية القصصية. صحيح أن دوافع شغفهم قد تكون شخصية، لكنها هي نفسها التي تدفعهم إلى البحث الحثيث عن الحقيقة عبر كل وثيقة تفيدهم في استعادة أحداث الماضي ومساراته. صحيح أيضًا أن هذا البحث عن الحقيقة يشوبه خلاف وصراع بين المؤرّخين الواقعيين طبقًا لانتماءاتهم الاجتماعية والثقافية، لكنهم يبقون ملتزمين قواعد البحث التاريخي. يعتمد هذا البحث على المصادر والقرائن، صاحبة الكلمة الأخيرة في تحديد صدقية الحجج التي يستعملها المؤرّخون في تأويلاتهم، مثلهم في ذلك مثل المحقّقين في قضايا قانونية. فمن الممكن أن يقدم المؤرّخون سرديات مختلفة عن الأحداث والمسارات التاريخية نفسها، ومن الممكن أيضًا ألا يستطيع القرّاء اختيار إحداهن باعتبارها سردية صحيحة ونهائية، لكن ذلك

---

(٣٧) Appleby, Hunt and Jacob, pp. 207-237.

لا يعني إقرارًا واعترافًا بالنسبية المفرطة التي تنفي قدرة المؤرّخين على معرفة الماضي. التاريخ، إذًا، ليس خطابًا مبنيًا على خطابات، كما يدّعي منظرو ما بعد الحداثة الذين لا يُعيرون أهمية للمصادر. التاريخ هو استعادة الماضي التاريخي من خلال القرائن المستنبطة من المصادر، ودوافع المؤرّخين الشخصية، واستعمالهم مصادر غير محايدة، لا تُعيق بحثهم عن واقعية الماضي، وتوخّيهم الوصول إلى موضوعية محدودة. ليست الموضوعية المحدودة نابعة من قرار فردي اعتباطي، بل من عمل مشترك يقوم به عدد كبير من المؤرّخين من خلال تداولهم ونقاشهم ونقدهم المتبادل. تتلاءم روح الواقعية العملية مع روح الفلسفة البراغماتية التي سادت في الولايات المتحدة منذ القرن التاسع عشر، وهي التي تُشدد على أن كل معرفة هي مؤقتة وليست نهائية، وأهميتها تنبع من قابليتها للتطبيق العملي وليس في منطقها النظري المجرد[٣٨]. وربما يلاحظ القارئ أن هم أبليبي وزميلتيها هو تخليص الكتابة التاريخية من النسبية المفرطة التي تكفر بواقعية التاريخ، وفي الوقت نفسه، التساهل مع نسبية معتدلة قريبة من واقعيتهن العملية.

رابعًا: اتهام ما بعد الحداثة بقتل التاريخ

في أعقاب صدور كتاب أبليبي وزميلتيها، الذي لاقى ردات فعل إيجابية في أوساط المؤرّخين وفلاسفة التاريخ المناصرين للواقعية التاريخية، ازداد عدد الكتب والمقالات التي تتناول «خطر» ما بعد الحداثة، وهذا ما أخرج عددًا من المؤرّخين من قلاعهم التي تحصّنوا داخلها محاولين التظاهر بعدم الاكتراث بهجمة ما بعد الحداثة. كان كيث ويندشتل (K. Windschuttle) (١٩٤٢-) أحد هؤلاء المؤرّخين، فوصف هذه الهجمة بكلمتين: «**قتل التاريخ**»، كانتا العنوان الرئيس لكتابه الذي أضاف إليه عنوانًا ثانويًا يكشف فيه عملية القتل وهوية القاتل: **كيف اغتال النقد الأدبي والمنظرون الاجتماعيون ماضينا؟** يرسم ويندشتل في مقدمة كتابه **قتل التاريخ: كيف اغتال النقد الأدبي والنظريات الاجتماعية ماضينا**[٣٩] خريطة طريق مكوّنة من ثمانية فصول، يشرح في ستة

(٣٨) Appleby, Hunt and Jacob, pp. 241- 270.

(٣٩) Keith Windschuttle, *The Killing of History: How Literary Critics and Social Theorists are Murdering our Past* (New York: Free Press, 1997), pp. 2-5.

منها الدوافع والعوامل التي أدّت إلى «القتل»، ويَعرض في الفصلين الأخيرين دفاعه عن استقامة وأمانة التاريخ باعتباره علمًا، واعتراضه على اعتبار التاريخ أدبًا. يأسف الكاتب كيف تتم عملية القتل أمام أعين مؤرّخين ومشتغلين بالعلوم الإنسانية والاجتماعية، وهم يقفون مذهولين خائفين من أن يُتّهموا بالرجعية إذا ما قاوموا هذا القتل. ففي نظره، أن أحد أسباب نجاح اقتحام مفكري ما بعد الحداثة العلوم الإنسانية والاجتماعية هو غموضِ وتعقيدات كتابتهم، فحين يصطدم قارئ غير متمرس بهذا الغموض، محاولًا التعرف إلى ما بعد الحداثة، أو إلى الهرمنويتيكا، أو على ما بعد البنيوية، أو إلى نظريات أخرى مشابهة، فهو يظن أنه يقرأ لغة أجنبية لا يعرفها. الأخطر في كل هذا، في رأي ويندشتل، هو أن الأوساط الأكاديمية الغربية بدأت تعتبر الكتابة الواضحة ضربًا من ضروب الضحالة، فيتخذ بعضهم من الغموض منهجًا في الكتابة على اعتبار أن الغموض يُعبّر عن تفكير عميق، وعن منزلة رفيعة. وليدلل على ذلك يقتبس ويندشتل من دريدا القول التالي: «الكتابة الواضحة هي سمة الرجعية»(٤٠).

في الفصل الأول من كتابه يشرح ويندشتل كيف استقبلت الجامعات والمؤسسات البحثية في البلاد الأنغلوساكسونية (الولايات المتحدة، إنكلترا، وأستراليا) بتلهف نظريات المفكرين الفرنسيين الذين روّجوا، منذ ستينيات القرن العشرين، فكرًا نقديًا ما لبث أن حمل اسم ما بعد الحداثة. يُعبّر ويندشتل عن استهجانه وامتعاضه من هذا الاستقبال الذي أدى إلى اختلاط الحابل بالنابل على ساحة فروع العلوم الإنسانية، وبخاصة التاريخ، وقوّض الفواصل بينها، ما سمح لدارسي الأدب وعلم الاجتماع والأنثروبولوجيا واللغات وغيرها، أن يصبحوا مؤرّخين، ودفع المؤرّخين أنفسهم إلى التعاطي مع نظريات لا علاقة لها بالبحث التاريخي. وكان أهم مظهر من مظاهر تقويض الفواصل صعود سريع للدراسات الثقافية التي بدأت تحتل معاهد وأقسام خاصة في الجامعات الغربية، مكرّسة اهتمامها بنظريات النقد الأدبي والإعلام والثقافات الشعبية، وساحبة، في الوقت نفسه، البساط من تحت التاريخ لمصلحة التاريخانية الجديدة (New Historicism) التي يُحمّلها ويندشتل وزر تعميق «الافتراضات غير الواقعية التي احتضنها مفكرو ما بعد البنيوية الأميركيون». وكي يشرح مفهومها

---

(٤٠) Windschuttle, Note 4, p. 6.

الجديد، يُذكّرنا ويندشتل بأن التاريخانية في الأصل مصطلح استعمل في القرن التاسع عشر للتعبير عن اهتمام التاريخ والنقد الأدبي في تأويل الماضي من خلال قيمه ونظرته وسياقاته وليس من خلال الحاضر. ففي خمسينيات القرن العشرين أسبغ كارل بوبر (Popper) (١٩٠٢ - ١٩٩٤) على المصطلح نفسه مفهومًا آخر حين ألصقه بالكتابة التاريخية المؤمنة بقوانين عامة وبالتطور الحتمي. في ثمانينيات القرن العشرين، أضاف عدد من دارسي النقد الأدبي في أميركا كلمة «جديدة» كي يُميّزوا تاريخانيتهم عن تاريخانية القرن التاسع عشر، وكي ينأوا بأنفسهم عن دارسي الأدب الأرثوذكسيين الذين أهملوا السياق في دراسة النص. ومع أن التاريخانيين الجدد عارضوا آراء مدرسة يال (Yale) في النقد الأدبي، التي انحازت إلى فكر جاك دريدا في تفكيك النص، إلا أنهم تبنّوا النقد الأدبي لما بعد البنيوية الذي شكك في صلابة اللغة وسلامتها باعتبارها أداة قادرة على تمثيل عالم الماضي المادي. كما أنهم رأوا أن النص التاريخي هو نتاج نصوص أخرى، وقائم في داخل سياقات اجتماعية ومؤسساتية أوسع. ولهذا، اعتبروا أن النص التاريخي لا يُعبّر عن حقائق فوقية أو مطلقة تنتظر الاكتشاف، ولا عن نظريات في التفسير تنتظر التجربة الإمبيريقية، ووصل بهم الأمر إلى أن يزعموا أن التمييز بين النصوص التاريخية والنصوص الأدبية مسألة مشكوك في صدقها[٤١].

لم ينسَ ويندشتل أن يضم كُون إلى قائمة المبشرين بالتشكيك في المعرفة العلمية. يزعم ويندشتل أن أطروحات كُون تلتقي مع النظريات الفرنسية المشكّكة في المعرفة التاريخية، وبخاصة تلك التي روّج لها ميشيل فوكو لتصبح أساسًا لما بعد الحداثة[٤٢]. إن أهمية كتاب ويندشتل لا تكمن في حججه التي قدّمها في نقاشه مع فكر ما بعد الحداثة، فهو لم يضف كثيرًا، ولم يُقارع الحجّة بالحجّة، بل تناول بشكل مفصّل وواضح تيارات فكر ما بعد الحداثة، متّهمًا إيّاها بتعطيل مهنية التاريخ. وكي يكون أكثر وضوحًا، قدّم ويندشتل أمثلة من البحث التاريخي، بيّن فيها قصور مفكري ما بعد الحداثة الذين يحشرون نظريات المنحى الثقافي، المعتمدة على البنيوية وما بعد البنيوية، في تفسير

(٤١) Windschuttle, pp. 16-19.

(٤٢) Windschuttle, pp. 187-190.

أحداث التاريخ ومساراته. وبما أنه لا يوجد لدينا متسع لعرض أمثلته العديدة، اخترنا منها مقاربتين مختلفتين في تفسير الأحداث التي صاحبت رحلات الاكتشاف الثلاث التي قام بها جيمس كوك (Cook) (١٧٢٨ - ١٧٧٩) في المحيط الهادئ، والتي أدّت الثالثة منها إلى اكتشاف جزيرة هاواي وموت كوك التراجيدي. شغلت الرحلة أكثر من مؤرّخ لِما فيها من مفارقات تعكس اللقاء بين ثقافتين متباعدتين في القِيم والعادات، وتعكس مناهج مختلفة التوجّه عند دارسي هذا اللقاء. وكي نقف على اختلاف المناهج وأبعادها في نقاش ويندشتل مع المؤرّخين المتأثرين بالدراسات الثقافية، نعرض وصف أحداث رحلة كوك الثالثة باختصار شديد خالية من تأويل المؤرّخين لمعانيها الثقافية وخالية من تعليق ويندشتل عليها:

«عندما رست سفن كوك على شواطئ هاواي استقبلها أهلها من دون مقاومة تُذكر، أعقبها قبول السكان المحليين لتواجد الإنكليز على جزيرتهم، وربما إلى تطور العلاقة بين كوك والزعيم (الملك) المحلي إلى درجة الصداقة. بعد أيام من الضيافة غادر الزائرون الإنكليز الجزيرة، لكنهم اكتشفوا، وهم في عرض المحيط، أن سفنهم بحاجة إلى الإصلاح، ما اضطرهم إلى العودة إلى الجزيرة. عندما رست السفن ثانية على الشاطئ استقبلها السكان المحليون بعداوة شديدة مصحوبة بقتال ونهب لمحتويات السفن، ومن ثم سرقة إحداها. خرج كوك وبحّارته المدججون بالسلاح يبحثون من دون جدوى عن السفينة المسروقة، فقرر كوك أخذ زعيم (ملك) المنطقة رهينةً. لكن المدافعين عن زعيمهم نجحوا في طعن كوك وأربعة من رفاقه حتى الموت».

إن دراسة الأحداث التي حصلت بعد وصول كوك حتى موته تمثّل، في نظر ويندشتل، الخلاف بين منهجين مختلفين: الأول يفسّرها من خلال نظرية البنيوية الاجتماعية الثقافية التي أرسى أسسها الأنثروبولوجي الفرنسي كلود ليفي - ستراوس (Levi-Strauss) (١٩٠٨ - ٢٠٠٩)؛ والمنهج الثاني يلتزم المهنية التاريخية المعتمدة على القرائن. يذكّرنا ويندشتل بأن ليفي - ستراوس وسّع البنيوية اللغوية التي سبق وذكرناها إلى بنيوية ثقافية، مُعتبرًا الثقافة مبنية في عقول البشر مثل برامج الحاسوب. قسّم ستراوس الثقافات إلى قسمين رئيسين:

- «ثقافة باردة» تميّز جماعات ما قبل الكتابة، وهي غير المتحضّرة، وغير القادرة على قياس التغيّرات عبر الزمن والتأقلم بحسبها.

- «ثقافة حارة» تميّز الجماعات المتحضّرة العارفة بالكتابة والقادرة على التكيف مع التغيرات.

متبنّيًا نظرية ستراوس البنيوية، نشر مارشال سالينز (Sahlins)، المتخصّص بأنثروبولوجيا الجماعات الأصلانية في جزر المحيط الهادئ، كتابه جزر التاريخ[٤٣] الذي قدّم فيه تفسيرًا أنثروبولوجيًا ثقافيًا لما حصل على جزيرة هاواي في عام ١٧٧٩. ركّز سالينز على الأحداث التي حصلت عند وصول كوك، وعلى الأحداث عند موته، مستعينًا بما كتبه رجال البعثات الدينية الأميركيون في القرن التاسع عشر، ومؤرّخون محليون درسوا اعتقادات أهل هاواي الدينية التي جعلت من سكان الجزيرة يؤلّهون كوك عند وصوله على أنه «لونو»، إله السلام عندهم الذي يُقابِله «كو»، إله الحرب. تزامن وصول كوك إلى شواطئ الجزيرة في السابع عشر من كانون الثاني/يناير ١٧٧٩، بحسب تقدير سالينز، مع مهرجان عيد مكاهيكي الديني الذي يفرض على المؤمنين بلونو أن يتوقفوا عن الحرب، وأن يقوموا بأفعال تنم عن الحب من أجل استقباله على اعتبار أنه يحضر كل سنة في المهرجان من دون أن يراه أحد. رست سفن كوك على الشاطئ عندما كان الحاضرون منفعلين بطقوس المهرجان، فأحاط حوالى عشرة آلاف محتفل بالسفن الراسية، متلهّفين إلى رؤية لونو الذي حضر هذه المرة جسديًا. عندما رأى المحتفلون كوك ورجاله بأشكالهم الغريبة عنهم، ظنّوا أن نبوءة قدوم لونو تحقّقت فهتف الجميع هتافًا واحدًا: لونو، لونو، لونو، ما يدل، في نظر سالينز، على أن سكان هاواي منحوا كوك صفة إله السلام والحب الذي توقّعوا مجيئه في يوم ما من البحر. وبحفاوة منقطعة النظير، أوصل الكهنة لونو (كوك) إلى المعبد وسجدوا له وتفاعلوا مع كل حركة قام بها[٤٤].

غادر كوك الجزيرة، بحسب تقدير سالينز، بعد يوم من انتهاء مهرجان مكاهيكي، في الثالث من فبراير/شباط ١٧٧٩، أي بعد أن حلّ موسم «كو»،

(٤٣) Marshall Sahlins, *Islands of History* (Chicago: University of Chicago Press, 1985).

(٤٤) Windschuttle, pp. 77-78.

إله الحرب بحسب تقويم أهل هاواي. وبعد عشرة أيام من مصارعة أمواج المحيط، عاد كوك ورفاقه إلى الشاطئ الذي كانوا قد أقلعوا منه سابقًا، ليجدوا أن جمعًا غفيرًا من المحليين يهاجمهم ويسرق منهم إحدى سفنهم. عزم كوك على أخذ الزعيم (الملك) المحلي رهينة، ولم يستسلم الجمع المعزز بروح القتال التي يمنحه إياها موسم إله الحرب، فأجهزوا على كوك وجاءوا بجثته إلى المعبد، ليمزقوها إربًا، وليقيموا مراسم توزيع عظام الجثة على رؤساء القبائل. وطوال سنين عديدة، ظل كهنة لونو يحملون عظام جثة كوك ويطوفون بها على رأس موكب مكاهيكي السنوي. ومن وجهة نظر ويندشتل، لم يكن هدف تفسير سالينز لردات فعل أهل هاواي المتناقضة، في حالة الوصول الأولى، وفي حالة الوصول الثانية، نوعًا من الدمج المتساوي والمناسب بين التاريخ والإثنوغرافيا، بل زجّ منهج التاريخ في منهج البنيوية على اعتبار أن الأخير هو الأعلى مرتبة. وزعم ويندشتل أن سالينز، بعمله هذا، أخضع التاريخ للبنيوية، معتقدًا أن أحداث التاريخ عندما تحصل فإنها تتلاءم مع معطيات مسبقة قائمة في المنظومات الثقافية، وما فيها من رموز مبنية، وبالتالي لا يوجد في الواقع الاجتماعي «حقائق» تأتي من خارج الثقافة فتعطل معطيات هذه الثقافة أو تتناقض معها[٤٥].

بعد سبعة أعوام من صدور كتاب سالينز، نشر غيرغ دنينغ (Dening) كتابًا تحت عنوان **اللغة السيئة لمستر بليغ: انفعال، سلطة، ومسرح على ظهر بونتي**[٤٦]. كان بليغ قبطان سفينة بونتي التابعة للأسطول الملكي البريطاني، التي أبحرت إلى جزيرة تاهيتي في المحيط الهادئ في ثمانينيات القرن الثامن عشر، حين كانت إنكلترا في عزّ توسعها الاستعماري. في عام ١٧٨٩ تمرّد بحارة السفينة ضد قبطانها، ما أدّى إلى بقاء عدد منهم في الجزيرة والاختلاط بسكانها. وعلى غرار ما فعل سالينز مع نزول كوك على شواطئ هاواي، اتخذ دنينغ من تمرّد البحارة الإنكليز عند شواطئ الجزيرة مادّة ليكتب تاريخًا ذا طابع إثنوغرافي. يتفق دنينغ مع سالينز بأن سكان الجزر البولينيزية في المحيط الهادئ نظروا إلى أوائل الإنكليز الذين نزلوا جزرهم في القرن الثامن عشر على

---

(٤٥) Windschuttle, pp. 71-81.

(٤٦) Greg Dening, *Mr Bligh's Bad Language: Passion, Power and Theatre on the Bounty* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992).

أنهم آلهة تنبأت عقائدهم الدينية الموروثة بقدومهم. يرى ويندشتل أن منهج دنينغ وطريقة وصفه الإثنوغرافي يحملان مزايا النظرية اللغوية والثقافية القادمة من أوروبا القارية التي نشرت مقولات البنيوية وما بعد البنيوية والماركسية الجديدة. يضيف ويندشتل أن دنينغ هو أحد المؤرّخين الذين يدعمون الرأي القائل إن الأعمال التاريخية هي روايات أدبية، مع أنه يشدد على أنها ليست قائمة على خيال محض (Fantasy). وفي معرض تأويله للرموز والمعاني التي تُعبّر عن ثقافة البولينيزيين تبنّى دنينغ تأويل سالينز في شأن تأليه كوك وقتله[٤٧].

بعد أسابيع من صدور كتاب دنينغ الذي لاقى استحسانًا في أوساط كثيرين من المُهتمين بتاريخ جزر المحيط الهادئ، صدر كتاب كنناث أوبيسيكيري (Obeyesekere) – وهو أستاذ في الدراسات الأنثروبولوجية في جامعة برنستون من أصل سريلانكي – تحت عنوان: **تأليه الكابتن كوك: صناعة أسطورية أوروبية**[٤٨]، زاعمًا أن الأوروبيين هم الذين ابتدعوا أسطورة تأليه كوك. يُثني ويندشتل على كتاب أوبيسيكيري ويعتبره ضربة قاضية لمقاربة سالينز البنيوية الثقافية التي سخّرت القرائن التاريخية الانتقائية لإثبات صحة النظرية. يشيد ويندشتل باهتمام أوبيسيكيري بالقرائن التاريخية التي استنبطها من المصادر كلها المتعلقة بوصول كوك إلى هاواي، والتي جعلته يستنتج أن سكان الجزيرة لم يفكروا في تأليه كوك، ولم يعتقدوا بأن وصول الإنكليز إلى شواطئ جزيرتهم هو ظهور جسدي للونو ومعه مجموعة من الناس، بل ظنوا أن القادمين هم جماعة جاءت تبحث عن طعام يُنقِذهم من جوع حل في بلادهم. إن ترتيب الأحداث بحسب القرائن جعلت أوبيسيكيري يستنتج أن سفن كوك بقيت لمدة شهرين تدور حول الشواطئ لإعداد مسح جغرافي يساعده في اختيار المكان والزمان الملائمين لنزوله على الشاطئ. ولأنه لم يجد في المصادر الأولى من صحف وتقارير حول رحلة كوك شهود عيان يذكرون مكاهيكي، استنتج أوبيسيكيري أن موعد نزول كوك إلى الشاطئ لم يتزامن مع مهرجان مكاهيكي. فعند نزول كوك على الشاطئ لم يكن في المكان الزعيم (الملك) الهرم، بل

---

(٤٧) Windschuttle, pp. 72-74, and p. 81.

(٤٨) Gananath Obeyesekere, *The Apotheosis of Captain Cook: European Mythmaking in the Pacific* (Princeton, N. J.: Princeton University Press; Honolulu, Hawaii: Bishop Museum Press, 1992).

زعيمان شابان، واحد منهما هو الأعلى مرتبة بين الكهنة، وكان المحليون يطلقون عليه لونو، ولهذا يستنتج أوبيسيكيري أن هتاف الجماهير بهذا الاسم كان على الأرجح موجّه إلى كبير الكهنة وليس إلى كوك. صحيح أن بعض المحليين أطلقوا على كوك اسم لونو، لكن هذا لا يعني تأليهه لأن المحليين، في نظر أوبيسيكيري، اعتادوا ذلك تمامًا كما يطلق المسيحيون على بناتهم اسم «مريم»، وكما يسمي المسلمون أولادهم «محمدًا». ومع ذلك، اعتقد أوبيسيكيري أن المحليين منحوا كوك مرتبة رئيس قبيلة كي يجنّدوه في صراعاتهم السياسية الداخلية، وقتلوه بعد ذلك لأسباب سياسية تتعلق بمحاولة احتجاز زعيمهم (ملكهم)، وألّهوه بعد موته أيضًا لاعتبارات سياسية محلية. يعدد ويندشتل كثيرًا من استنتاجات أوبيسيكيري المبنية على قرائن ليقوّض نظرية تأليه كوك عند وصوله، ويخلص إلى القول إن أوبيسيكيري، على الرغم من كونه إثنوغرافيًا محترفًا، إلا أنه انتهج منهج المؤرّخ التقليدي بكل ما تحمل الكلمة من معنى. ففي نظر ويندشتل وجد أوبيسيكيري في دراسة سالينز عشرات الأخطاء في استعمال المصادر، وفي ترجمة المصطلحات من لغة أهل هاواي، زدْ على ذلك، أنه وجد تلاعبًا في القرائن، واقتباسات انتقائية شوّهت قصد كاتبها، ووجد أن سالينز استعمل نصوصًا تتلاءم مع نظريته البنيوية(٤٩).

يعرض ويندشتل، كما ذكرنا سابقًا، آراء مفكرين ومؤرّخين، ويحلل أعمالهم، فيعقد المقارنات بينهم، ويقتبس من كتابتهم فقرات، مشددًا على المنهجية من دون أن يُقدّم إلينا مقاربة معرفية تُخبرنا لماذا التقيد مثلًا بالقرائن الذي يوصل إلى صدق الحجج التاريخية؟ وهل القرائن نفسها تصوّر الواقع التاريخي كما هو؟ كيف يُمكن كتابة تاريخ اجتماعي ثقافي مثل الذي فعله سالينز أو أوبيسيكيري من دون معرفة مبادئ الأنثروبولوجيا الثقافية ومناهجها واستعمالها؟ في أي حال، لم يتوقف النقاش الذي أثاره أوبيسيكيري، فبعد ثلاث سنوات نشر سالينز كتابه الثاني حول الموضوع: **كيف يفكر الأصلانيون؟**، رد فيه، بطريقة غير مباشرة، على أوبيسيكيري. وكي يقنع القارئ، هذه المرة، بصدق فهمه ما حدث لكوك، تناول سالينز

(٤٩) Windschuttle, pp. 85-90.

قضايا منهجية متعلّقة بعمل الإثنوغرافي - المؤرّخ، وزوّد كتابه بكم كبير من القرائن التاريخية من دون أن ينكفئ عن نظرته البنيوية[٥٠].

يذكرنا عنوان الكتاب الثاني بكتاب لوسين ليفي - برول (Levy-Bruhl) (١٨٥٧ - ١٩٣٩) الصادر في عام ١٩١٠ تحت عنوان **وظائف ذهنية المجتمعات الأدنى درجة** الذي تُرجم إلى الإنكليزية «**كيف يفكر الأصلانيون؟**»[٥١]. يزعم ليفي - برول أن تفكير الإنسان البدائي لا يخضع لقواعد المنطق الغربية، بل تتداخل وتختلط فيه الأمور الطبيعية وما فوق الطبيعية، ما جعل كثيرين من دارسي الشعوب المستضعفة يعتبرون مثل هذا الزعم تعبيرًا عن نظرة استعلاء غربية. لم يتناول ويندشتل كيفية دراسة تفكير الأصلانيين، ولم يهتم بقضية نظرة الاستعلاء الغربي، مركّزًا همه على عقم استخدام القرائن التاريخية لمصلحة النظرية الاجتماعية. من هنا يتناول ويندشتل مسألة القرائن بصفتها أوصافًا للأحداث لا تشوبها أي نظرة استعلائية أو تقويمية من واصفيها، مركّزًا نقده على الانتقائية في اختيار القرائن عند سالينز في كتابه الجديد، ومعتبرًا أن هذه الانتقائية جاءت لتخدم النظرية، ولتشوّه المنهج التاريخي الصرف. لذلك اعتبر ويندشتل سالينز واحدًا من المؤرّخين البنيويين الذين ساهموا في عملية «قتل التاريخ»، بصفته عِلمًا مستقلًا عن النظريات الاجتماعية واللغوية.

خامسًا: مفهوم جديد للعلم

رأينا في الفصل الأول من هذا الكتاب كيف حاول بعضهم جعل فرع التاريخ علمًا يلتزم قواعد وقوانين عامة، ثم رأينا في هذا الفصل دفاعًا شرسًا عن التاريخ ضد تيارات ما بعد الحداثة تحت مسمّيات عدة، مثل التاريخ التام أو الصحيح والإمبيريقية الجديدة والنظرية النقدية لصحة الواقع التاريخي ونظرية الواقعية العملية. وعلى الرغم من مسمّياتها وزعمها الموضوعية،

---

(٥٠) Lucien Levy-Bruhl, *Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures* (1910).
انظر أيضًا: Lucien Levy-Bruhl, *How Natives Think*, Authorized Translation by Lilian A. Clare; with a New Introduction, Lucien Lévy-Bruhl and the Concept of Cognitive Relativity by C. Scott Littleton (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1985).

(٥١) انظر: Marshall Sahlins, *How «Natives» Think, about Captain Cook, For Example* (Chicago: University of Chicago Press 1995).

تحاشت هذه الآراء والنظريات الغوص في حجج نظرية تُثبت علمية التاريخ. في عرضنا هذه الآراء والنظريات، رأينا أن أطروحات كُون في كتابه بنية الثورات العلمية، استُعملت على شكلين مختلفين: الأول عند ماكولا حين اعتمد عليها في تأكيد واقعية التاريخ، والثاني عند ويندشتل الذي اتهمه بتبرير ظهور نظريات نسبية تشكك في واقعية المعرفة، مثل البنيوية، وما بعد البنيوية، وكل ما يبتدئ بالتركيب «ما بعد». قبل أن نعود إلى عرض أثر كُون في المقاربات النظرية التي تتبنّى علمية التاريخ وتحليله، نتناول أطروحاته المركزية في فلسفة المنهج العلمي. ما يميز كُون أنه قاربَ مسألة العلوم من منظار متخصص بالفيزياء التي درسها في مراحل دراسته الجامعية كلها، ودرّسها في أرقى الجامعات الأميركية. ومن خلال دراسته وتدريسه تاريخ العلوم، توصل كُون إلى قناعة بأن العلوم تمر بثلاث مراحل من التطور، تعود وتتكرر عبر مسار التاريخ العلمي:

- مرحلة ما قبل العلم (Pre-science) التي يظهر فيها نشاط فكري غير منظم من قبل جماعة علمية.

- مرحلة العلم النظامي العادي (Normal science).

- مرحلة الثورة العلمية التي تؤسس علمًا نظاميًا بديلًا مما سبقه، وهكذا دواليك. يقوم العلم النظامي على نموذج فكري «باراديم» (paradigm) نُطلِق عليه «النموذج - المثال» لهذا العلم بما فيه من نظرية علمية وفرضيات وتقنيات وطرائق تطبيق ورؤية فلسفية. يصبح النموذج - المثال أساسًا علميًا عندما تتفق عليه الجماعة العلمية المشتغلة بالعلم النظامي، فيحدد النموذج - المثال في زمن العلم النظامي المشاكل والإجراءات التي يجب اتخاذها في البحث. يسود الهدوء العلمي طيلة فترة العلم النظامي حتى تظهر علامات تصدّع في النموذج - المثال، نتيجة تمرّد أفراد منشقين عن الجماعة العلمية التي تضبط إيقاعه. يقود التصدّع إلى ثورة علمية، تستبدل من خلالها الجماعة العلمية نموذج - مثال جديدًا بالنموذج - المثال السابق، وتتفق على النموذج الجديد، مثل استبدال نموذج - مثال علم الفلك المرتبط ببطليموس (Ptolemy) (القرن الثاني الميلادي) بنموذج - مثال كوبرنيكوس (Copernicus) (١٤٧٣ - ١٥٤٣)، أو

استبدال ميكانيكية نيوتن (Newton) (١٦٤٣ - ١٧٢٧) بنسبية آينشتاين (Einstein) (١٨٧٩ - ١٩٥٥)[٥٢].

انتقد كُون الاعتقاد السائد، عند أغلبية فلاسفة العلم، وعند مؤرّخي تطوّره، بأن العلم يقوم دائمًا على حقائق جديدة، يُضيفها العلماء عن طريق التيقن منها أو إثبات أخطاء يصححونها. والثورات العلمية التي شهدها العالم الغربي ليست دليلًا على تقدّم العلم المطّرد، فالعلم النظامي لا يؤدي بالضرورة إلى تراكم وزيادة حقائق جديدة، بل هو مجرد حل ألغاز (Puzzle-solving) يُمارِسها العلماء، ومن ثم يركمونها تحت مظلة النموذج - المثال العلمي الذي يتبعونه[٥٣]. هذه التراكمات أو الإنجازات من فترة العلم النظامي لا تبقى على أغلبيتها في زمن الثورات العلمية، بل تختفي لتحل مكانها إنجازات جديدة[٥٤].

يختلف كُون مع النظرة التقليدية القائلة إنه من الممكن التيقن من صدق النظريات العلمية عن طريق الرصد والتجارب. يختلف أيضًا مع كارل بوبر صاحب مبدأ إمكانية الخطأ (Falsifiability) الذي يشاركه في نقد النظرة التقليدية. وكي نوضح الفرق بين كُون وبوبر، نعرض باختصار ما يعنيه بوبر بمبدأ إمكانية الخطأ. يرى بوبر أن الثورات العلمية لا تحصل لأنها تضيف معرفة إيجابية إلى صحة النظريات، بل لأنها تُضيف معرفة سلبية متعلقة بخطأ النظريات القائمة. ولهذا، يعتقد بوبر أن العلم يتميز بخاصيتين، عنون بهما كتابه حدس وتفنيد، اللتين تدحضان الرؤية العلمية التقليدية التي تعتمد على أن المشاهدة والتجربة تقودان إلى التيقن من صحة النظرية العلمية. ترى الرؤية التقليدية أن فحص القرائن يقوم على الملاحظة والتجربة، ومن ثم الاستقراء الذي يقود إلى التيقن من صحة النظرية. ذلك أن القرائن في الرؤية التقليدية تسبق النظرية، وتستعمل هذه القرائن في الاستقراء من أجل التيقن منها. قلب بوبر هذه العلاقة بين القرائن والنظرية، معتبرًا أن النظرية تسبق القرائن، وتستعمل القرائن ضد النظرية عن طريق تفنيدها. ففي نظره، تقوم النظريات العلمية على الحدس والتخمين ووظيفة الملاحظة والتجربة هو فحص الحدس والتخمين، والتخلّص مما لا

---

(٥٢) Kuhn, pp. 66-94.

(٥٣) Kuhn, pp. 35-42.

(٥٤) Kuhn, pp. 99-100.

يصمد في اختبار صحة النظريات. هذا هو مبدأ «إمكانية الخطأ» الذي بواسطته تُفنّد نظريات علمية. تتطوّر العلوم نتيجة المحافظة على ما يبقى من نظريات بعد فحص إمكانية الخطأ. ومع ذلك، يقرّ بوبر بأنه لا يوجد في العلوم منهج واحد، وهي مثل سائر النشاطات الإنسانية تحوي أعدادًا من قضايا تنتظر الحل. فالاستقراء لا يُخرج العلوم نهائيًا من حالة الحدس والتخمين، ومن السهل دائمًا أن نحصل على قرائن لصالح نظرية علمية معينة، معتقدين أن هذه القرائن تخلّصنا من حالة الحدس والتخمين. ويشدّد بوبر على أن الاختبار الحقيقي لنظرية علمية معينة يقوم على محاولة تفنيدها أو تكذيبها وحسب، وليس على محاولة التيقن منها، فالنظريات العلمية الكبرى ظهرت نتيجة التفنيد وعبر حدث كبير مدرك. ومع أن بوبر يتبنى مبدأ إمكانية التكذيب باعتباره معيارًا لتحديد مفهوم العلم، إلا أنه يُشير إلى أن حدثًا صغيرًا واحدًا مفنّدًا ليس كافيًا في تكذيب النظرية، وبعض النظريات العلمية يبقى حيًّا على الرغم من ظهور بعض القرائن الصغيرة التي تدحضها[٥٥].

عارض كُون مبدأ التكذيب والتفنيد، زاعمًا أنه لا يحصل في الممارسة العملية للعلماء الذين يلتزمون قواعد العلم النظامي كما يؤدّي وظيفته في الواقع[٥٦]. يقوم العلم النظامي على تعهد قوي من الجماعة العلمية ذات العلاقة نحو النموذج - المثال العلمي الذي تتبنّاه، لأن الجماعة العلمية هي التي تُحدد قيم العلم النظامي وتحدد أدواته وتقنياته، وحتى الميتافيزقيا التي ترشده. يستند النموذج - المثال، إذًا، على تعهّد يقوم على قوالب انضباط (Disciplinary Matrix) توحّد الجماعة العلمية[٥٧]. من المفيد هنا أن نشير إلى أن كلمة (Discipline) تحتمل معنيين: **الأول** الانضباط؛ **والثاني** فرع من فروع العلم أو البحث. كان استعمال هذه الكلمة في مصطلح كُون «قوالب انضباط» موفقًا حيث وحّد عن طريقه بين انضباط الجماعة العلمية وفرعهم العلمي. وفي نظر كُون، يتعمّق الانضباط في أذهان المشتغلين في العلم النظامي، ويحدّد لهم طرائق تدريبهم، ويكوّن اتجاهات فكرهم، ما يؤدّي،

---

(٥٥) Karl Popper, *Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge*, 5th ed. (London; New York: Routledge, 1989).

(٥٦) Kuhn, p. 146.

(٥٧) Kuhn, p. 182.

مع مرور الزمن، إلى توتر بين الرغبة في التجديد والمحافظة على الانضباط. يجعل النزوع إلى المحافظة ومقاومة التغيير وتفنيد النظريات التي تتحكم بالنموذج - المثال العلمي، مسألة صعبة تحصل في ظروف استثنائية وحسب. لا يتفق كُون مع بوبر بأن مجرد ظهور حالات شاذة مفنّدة عن طريق مبدأ «إمكانية التكذيب» كفيل بدحض نظرية علمية مسيطرة. ففي نظره، أن العلماء في فترة العلم النظامي، على الأغلب، لا يفحصون ولا يبحثون عن طرائق تدحض النموذج - المثال، ولا يعوّلون علي بعض النتائج الشاذة في بحثهم العلمي كي يكذبوا المنظومة النظرية المتحكمة بهذا النموذج - المثال. لكن بروز تراكمات عديدة لحالات شاذة يؤدي في النهاية إلى زعزعة الانضباط وتصدّع مقومات نموذج - مثال النظرية. إن دخول العلم النظامي في أزمة يفرض على المشتغلين في علمهم النظامي البحث عن تعديلات تسمح بنسف كل النموذج - المثال العلمي، وبذلك تتحقق ثورة علمية. وقرار الأخذ بالتعديلات وعدم الانصياع إلى قوالب الانضباط - التي توحد الجماعة العلمية - ليس قرارًا ينمّ عن عقلانية أو عدم عقلانية النموذج - المثال المتداعي، وتتميز مرحلة التصدّع التي تسبق الثورة العلمية بتنافس متعاظم وخلافات بين العلماء على أهلية بقاء النموذج - المثال ومشروعيته، وتتدخل في هذه المرحلة عوامل إضافية من خارج نطاق العقلانية العلمية، تتمثّل بصراعات شخصية، وربما قومية بين نخب العلماء الذين كانوا في السابق يضبطون مكوّنات النموذج - المثال قبل تصدّعه(٥٨).

إن اعتراف كُون بتقدّم العلم، لا يعني بالنسبة إليه، تقدمًا نحو الحقيقة العلمية المطلقة، لكن يتمثّل هذا التقدم، في نظره، بعدم قُدرة العلماء على حل معظم ألغاز النموذج - المثال المنهار(٥٩). لهذا، يمكن أن نعتبر مفهوم النموذج - المثال مميزًا رئيسًا جديدًا قدّمه كُون لتقويم تطوّر العلوم بأنواعها العديدة. وبواسطة مصطلح النموذج - المثال، يوضح كُون المقوّمات الأساسية للعلم قبل وبعد نضوجه، ثم يُقدّم تفسيرًا لانضباط الجماعة العلمية وتوافقها، واصفًا طبيعة العلم النظامي (Normal Science) ومشخّصًا أزماته التي

---

(٥٨) Kuhn, pp. 147-153.

(٥٩) Kuhn, pp. 169-171.

تؤدي إلى ثورة علمية، تؤسس إلى نموذج - مثال بديل لعلم نظامي جديد. وفي مرحلة التصدعات والأزمات تتشكّل براعم العلم غير الناضج، وتظهر علامات ما قبل النموذج - المثال الناظم (Pre-paradigm) متمثلة بتنافس مدارس علمية مختلفة تعكس حالة عدم التوافق داخل الجماعة العلمية، ويظهر الانقسام في شأن قواعد البحث العلمي، وحول النظرية العلمية التي يجب تبنّيها، وحتى حول الفرضيات الميتافيزيقية. ونتيجة ذلك تتضاءل فرص تقدم جماعي تعاوني، وبدلًا من أن يستمر العلماء في استحداث أعراف وتقاليد بحثية تتلاءم مع النموذج - المثال المُتصدّع، فهم يكرّسون جلّ جهدهم الثقافي في النقاش والجدال. وعندما تُحقّق مدرسة علمية معيّنة تقدّمًا مفاجئًا في حل مشاكل علمية مشتركة وحسب، يحصل التقدم ويتوسّع التوافق حول حلول - الألغاز العالقة، مصحوبًا بكل خصائص النموذج - المثال البديل، وما يحمله من نظريات وإجراءات وأدوات ولغة علمية وميتافيزيقيا... إلخ. عند ذلك تعمل قوالب الانضباط في خلق اللحمة بين أفراد الجماعة العلمية، مشيدة علمًا نظاميًا جديدًا يقوم بثلاث وظائف أساسية: اقتراح ألغاز جديدة، خلق طرائق ومقاربات من أجل حل هذه الألغاز، ووضع معايير لقياس جودة الحلول[٦٠].

قبل كُون كان الفكر السائد يعزو تقدّم العلم وتراكم المعارف والاكتشافات العلمية الجديدة إلى حُسن تطبيق مناهجها العلمية التي تضع الفرضيات الجديدة داخل إطار ما يُسمى سياق الاكتشاف (The Context of Discovery)، تاركة القواعد والقوانين العقلانية أن تقرّر ضمّها إلى سياق تبرير الأخذ بها (The Context of Justification)، لتمنحها، على ضوء القرائن، مشروعية الانضمام إلى مجموع النظريات الموافق عليها. ففي مقدّمة كتابه، يُعارض كُون التمييز بين سياق الاكتشاف وسياق التبرير، ففي نظره أن هذا التمييز غير قائم في العلم النظامي المعتمد على تدريب العلماء تحت سقف نموذج - مثال متفق عليه. يفرض النموذج -المثال نفسُه على العلماء رؤية الحالات الجديدة من الألغاز من خلال الألغاز المألوفة، وبالتالي يمكّنهم النموذج - المثال من رؤية الحلول المحتملة للألغاز الجديدة. ما يُحدد الموافقة على حل مقترح لأي

(٦٠) Kuhn, pp. 38-39.

لغز هو تشابه هذا الحل مع الحلول المتبعة في داخل النموذج - المثال[٦١]. إن رفض كُون للقوانين العقلانية «التقليدية» جعل بعض منتقديه يتهمه بأنه لا عقلاني، وجعل آخرين يدافعون عنه من منطلق أن مصطلح العقلانية يحمل في طيّاته معاني مختلفة[٦٢]. وبغض النظر عن الاختلاف على عقلانية طرحه، إلا أننا نستطيع القول إن كُون يرفض مقاييس الإمبيريقية التقليدية في تقويم أي نظرية على أساس الحكم على جودتها الإبستيمولوجية وعقلانيتها في استعمال القوانين والقرائن ومقارنتها مع نظرية النموذج - المثال المسيطرة.

إن مقاييس تقويم النظرية، في نظر كُون، غير دائمة، والقوانين ليست قوانين ثابتة لأنها تتضمن تماثلًا وتشابهًا بين حلول الألغاز والنموذج - المثال. هذا معناه أن النظرية غير مستقلة عن منظّريها، ولا دوام لها لأن النموذج - المثال الذي يُحدّدها قابل للتغير من خلال ثورة علمية. والمقارنة بين النظريات، كما تعتقد بذلك الإمبيريقية التقليدية، لا تُقدّم ولا تؤخّر في شيء لأن مقاييس المقارنة غير ثابتة. إنّ عدم وجود وحدات قياس مشتركة للنظريات يجعل هذه النظريات غير قابلة للقياس أو لاقياسية (Incommensurability). إن ضم كُون مصطلح اللاقياسية إلى مجموعة المصطلحات التي يستعملها، مثل العلم النظامي والنموذج - المثال وشرح معانيها، أكمل دعائم مفهومه حول العلم وثوراته. واستعار هذا المصطلح من علم الرياضيات الذي تظهر فيه حالات لا تكون فيها وحدة قياس مشتركة للمقارنة بين شيئين، فمثلًا لا توجد وحدة قياس للمقارنة بين قُطر المربّع وكل ضلع من أضلاعه بسبب الحقيقة الرياضية التي تبيّن أننا مهما غيّرنا مساحة المربّع فإن حاصل قسمة طول قطره على طول ضلعه هو عدد غير نسبي، أي إن النسبة بين طول قطر أي مربّع إلى طول ضلعه هي عدد غير نسبي (العدد النسبي هو كل عدد يمكن التعبير عنه باعتباره حاصل قسمة عددين صحيحين)[٦٣].

تطرّق كُون إلى ثلاثة جوانب لهذه اللاقياسية:

---

(٦١) Kuhn, p. 8.

(٦٢) انظر: Barry Barnes, «Thomas Kuhn,» in: Quentin Skinner, ed., *The Return of Grand Theory in the Human Sciences* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), pp. 86-89.

(٦٣) Kuhn, pp. 143-149.

- جانب متعلّق بالمنهج الذي يراه خاليًا من مقياس مشترك للمفاضلة بين النماذج المتنافسة المقترحة. فالمناهج دائمة التغير والتبدل، ولذلك فإن تقويم جودة حلول الألغاز من فترات علوم نظامية مختلفة، بواسطة نماذج مختلفة، غير قابل للقياس من الناحية المنهجية. هناك سبب آخر لاستحالة القياس من الناحية المنهجية نابع من اختلاف وجهات النظر بين النماذج المتنافسة على المعضلة العلمية المرشحة لحل ألغازها. إن العوامل التي تحدد اختيار النظرية المناسبة ليست ثابتة وحيادية، بل متغيرة وخاضعة لقوالب الانضباط التي يعمل العلماء وفقًا لها. ربما لا يتفق هؤلاء على الخوض في مسألة تقويم النظريات، لكن خلافاتهم تكون دائمًا أقل بكثير من خلافات علماء يخضعون لقوالب انضباط متعددة ومختلفة في النماذج.

- جانب اللاقياسية المرتبط بمسألة المنظور العقلي (Perception) نحو القرائن الواقعة على محك الملاحظة والتجربة. يرفض كُون، في هذا الجانب، قبول رؤية الوضعية التقليدية التي ترى أن الملاحظة العلمية تزوّد النظريات المتنافسة بأدوات محايدة من أجل الحكم على أصلحها، فهو يرى أن الملاحظة العلمية تكون على الأغلب متأثرة بآراء وتجارب مُسبقة. إذًا، لا يمكن التوقع من عالمَيْن يتعقّبان المشهد نفسه أو الظاهرة نفسها أن يقوما بملاحظات ذات طابع محايد، وعدم قدرة الملاحظة أن تؤدي دورًا حياديًا في المفاضلة بين النظريات يجعلها لاقياسية.

- الجانب الثالث متعلّق بدلالات لغات النظريات من فترة علم نظامي واحد إلى فترة علم نظامي آخر. ومن خلال درسه تاريخ العلوم، لاحظ كُون أن دلالات الكلمات والمصطلحات تتغير من علم نظامي إلى علم نظامي آخر، ما يضع العقبات أمام المقارنة بينهما، مقدمًا أمثلة لذلك ومستنتجًا أن دلالات المصطلحات العلمية المختلفة تبرز مسألة اللاقياسية التي تعانيها العلوم النظامية[٦٤].

سادسًا: تأقلم العلوم الإنسانية والتاريخ مع المفهوم الجديد للعلم

مع أن رؤية كُون في شأن العلوم وثوراتها لم تسلَم من النقد، حيث اعتبرها مناصرو الفلسفات الإمبيريقية، على أنواعها المتعددة ومسمياتها

---

(٦٤) Kuhn, pp. 102- 149, and p. 206.

المختلفة، نسبية في معرفيتها ومنهجها، لأنها تنافي «المقاييس الكونية الشاملة» التي كان أغلب العلماء والفلاسفة يعتقدون بأنها وراء التقدم العلمي. ومع أنه حاول أن ينفي عنه تُهمة مناصرته للنسبية، إلا أن النسبيين في العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية على حد سواء استقبلوا نظريته بحفاوة، معتبرين تشخيصه للعلم النظامي قفزة نوعية في فهم تطور معرفتنا والظروف العلمية والاجتماعية والثقافية التي عملت على هذا التطور. حاول كثيرون من مفكري النسبية تسخير منظور كُون وتطويره لصالح وجهات نظرهم. زد على ذلك أن هذه النسبية شجّعت كثيرين من المشتغلين بقضايا العلوم على تطوير ما يعرف باسم «دراسات العلم» و«الدراسات السوسيولوجية للمعرفة العلمية».

لم يمر على نشر كتاب كُون بضع سنوات حتى كان تأثيره خارج فلسفة العلوم أكثر منه داخلها. وفي ذلك الوقت كانت الدراسات التي يُطلق عليها اسم العلوم الإنسانية، مثل الدراسات الاجتماعية والأنثروبولوجية والتاريخ، ما زالت موضع نقاش حول علميتها. ومع أن كُون لم يتعرض كثيرًا لهذه الدراسات أو العلوم، إلا أن كتابه منحها بطريقة مباشرة وغير مباشرة نوعًا من الشرعية العلمية، وضمّها إلى مجموع العلوم. اعتمد المنادون بشرعنة العلوم الإنسانية على منظورين أساسيين قدّمهما كُون في كتابه: **الأول** هو رفضه الفكرة التقليدية القائلة إن القوانين العلمية هي التي حددت التقدم العلمي نحو المعرفة الموضوعية، والثاني ضمه عوامل خارجية ليس لها علاقة مباشرة بطرائق البحث العلمي، مثل الأوضاع السياسية والاجتماعية التي تساعد في سيطرة نموذج - مثال معيّن على علم نظامي وعلى جماعته العلمية، وتفسّر أيضًا الثورات العلمية.

اعتبر بعض المؤرّخين أن ضمّ كُون عوامل خارجة عن العلم في تحليل تاريخ الثورات العلمية هو نموذج - مثال للدراسات التاريخية، حيث قدّم إلينا أمثلة تاريخية تظهر أهمية الأشخاص وحياتهم الشخصية وشهرتهم وقوميتهم في هذه الثورات العلمية. أحد هذه الأمثلة هو تأثير عبادة الشمس عند الرياضي الألماني أوهانيس كبلر (J. Kepler) (١٥٧١ - ١٦٣٠) المشغوف بالأسترولوجيا أو التنجيم، المختلف عن الأسترونوميا أو علم الفلك. وفي نظر كُون، أن تبنّي كبلر لنظرية كوبرنيكوس ومساهمته في إرساء نموذج - مثال الثورة العلمية في

القرنين السابع عشر والثامن عشر، مرتبط باعتقاده الأسترولوجي القائم على تقديس الشمس(٦٥).

في أعقاب بروز أهمية الأوضاع الاجتماعية والسياسية في تثبيت علم نظامي أو زعزعته، تشجّع المشتغلون بالعلوم الإنسانية والاجتماعية ليدلوا بدلوهم في وصف طبيعة العلوم، وتطوّرت نتيجة ذلك مدارس فكرية مثل مدرسة إدنبره (Edinburgh School) التي كان مرشدها الروحي ديفيد بلور (D. Bloor) المتخصص بسوسولوجيا العلوم وصاحب كتاب **المعرفة والتخيّل الاجتماعي** (١٩٧٦)(٦٦). ومع أن بلور لم ينكر أن هناك كثيرًا من العوامل غير الاجتماعية - العلمية وغير العلمية - التي تؤثر في بلورة معارفنا، إلا أنه شدد على أهمية دراسة الظروف الاجتماعية التي تعمل في صياغة هذه المعارف. تُسهل مناهج سوسولوجية المعرفة تفسير طبيعة العلوم ومضامينها، لأن العلماء، على الأغلب، يقبلون بمقولات علمية تبرر وتُشرعن سيطرة قوى اجتماعية داخل المؤسسات العلمية وخارجها.

تتابعت الدراسات في الجامعات الأنغلوساكسونية في تطوير سوسيولوجيا المعرفة، مستعينة بعلماء متخصصين بفروع العلوم الطبيعية. في عام ١٩٨٥ نشر هاري كولينز (H. Collins)، أستاذ العلوم الاجتماعية في جامعة كارديف البريطانية، كتابه **تكرار واستقراء في الممارسة العلمية**(٦٧)، حيث طالب بإعادة النظر في المفهوم التقليدي للاختبارات العلمية، لأن النظريات العلمية، في نظره، تُحدد مفهوم الاختبار الفاعل، وبالتالي لا يوجد معيار موضوعي للفصل بين نتائج الاختبار والنظرية. توصّل كولينز إلى هذه النتيجة بعد مقابلات عديدة مع علماء محترفين أجابوه عن السؤال التالي: «ما هي الأسباب التي تجعلك توافق أو ترفض نتائج نشرها علماء آخرون؟»، لاحظ كولينز أن أجوبتهم كانت متأثرة بعوامل كثيرة، أهمّها: حجم وهيبة الجامعة التي قامت بالاختبار، وهوية المختبر وقوميته وشهرته. استنتج كولينز من ذلك أن نظام

---

(٦٥) Kuhn, pp. 147-153.

(٦٦) David Bloor, *Knowledge and Social Imagery* (London; Boston: Routledge & K. Paul, 1976).

(٦٧) Harry M. Collins, *Changing Order: Replication and Induction in Scientific Practice* (London; Beverly Hills: Sage Publications, 1985), pp. 147-148.

عالمنا لا يحدد فهمنا، بل نظام مؤسساتنا، ولغتنا وعقائدنا يفرض نفسه على عالمنا.

النظرية إذًا - بمناهجها ومصطلحاتها ولغتها - تسبق الاختبار، كأنها «لعبة لغة» يقرر فيها اللاعبون (العلماء) قواعدها التي تُشيّد لهم صحة أو خطأ استنتاجاتهم العلمية التي يعتبرونها تمثل فهم الواقع. تتشابه هذه النظرة عند كولينز مع نظرة لودفيغ فيتغنشتاين (L. Wittgenstein) (١٨٨٩ - ١٩٥١) حول «لعبة اللغة» و«أشكال الحياة». يرى فيتغنشتاين أننا نستعمل اللغة في حياتنا بأشكال مختلفة طبقًا للحالة التي نحن فيها. تساعدنا الأشكال العديدة التي نستعمل فيها الكلمات في بناء مفاهيمنا حول العالم. ما يُحدّد معنى الكلمة هو استعمالها في لعبة اللغة، طبقًا للقواعد الخاصة لكل لغة، وليس طبقًا لقاعدة عامة تُعطي الكلمات معنى واحدًا. نستعمل أحيانًا الكلمات من دون أن تؤدي معنى محددًا، فاستعمال اللغة يشبه لعبة الشطرنج التي تكون لكل كلمة «قطعة شطرنج» فيها وظيفة مختلفة، فإذا لعب «تكلم» الناس ألعابًا «كلامًا» في سياقات مختلفة، فمن الصعب أن يفهم الواحد الآخر. لذلك يقرر الناس أي لعبة يلعبون، وكيف يلعبونها. اللغة المستعملة في «لعبة اللغة» هي التي تُحدد للاعبين معنى الواقع. يؤكد فيتغنشتاين أن محاولاتنا كلها لفهم ما يُسمى بالحقائق سوف تكون مرتبطة بالإطار الخاص الذي يُحدد شكل حياتنا. كثيرون من المشتغلين بالعلاقة بين اللغة وفهم الواقع يقتبسون المثال المأخوذ من لغة عمّال البناء في فهمهم الواحد الآخر، من دون أن يذكروا أن مصدر هذا المثال هو فيتغنشتاين[٦٨]. يجب أن نشير هنا إلى أن فوكو وغيره استعملوا مثال فيتغنشتاين كي يفسّروا مفهوم الخطاب وعلاقته بالمجتمع والواقع، وعلاقته بمصادر القوة الاجتماعية والثقافية، وحتى بالطريقة التي يبني فيها المؤرّخون وغيرهم سردياتهم. إن المثال المضروب يشير إلى أن البنّائين يستخدمون لغة خاصة بهم تخدمهم في عملهم، فصاحب الصنعة الذي يبني البناء يطلب من مساعده أن يناوله حجرًا من حجارة متعددة الأشكال، مستعملًا كلمات مثل «عمود»، «لوح» «مربع»... إلخ، وليس جملًا كاملة. يأخذ فيتغنشتاين المثال ويسحبه على استعمالنا للغة في حياتنا اليومية العادية، في الثقافة والعلوم.

(٦٨) Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, Translated by G. E. M. Anscombe (Oxford: B. Blackwell, 1953).

تصادف صدور كتاب كولينز مع صدور كتاب حرره وكتب مقدمته كوينتن سكنر (Skinner)، أحد أبرز أساتذة علم السياسة في جامعة كامبريدج، تحت عنوان **عودة النظرية الكبرى إلى العلوم الإنسانية**، ساهم به عدد من دارسي هذه العلوم بعرض وتحليل آراء مفكرين كبار في القرن العشرين. ويعتبر سكنر هؤلاء المفكرين المعروضة آراؤهم في الكتاب روّادًا يستحقون أن «يأخذوا مكانهم الملائم على المشهد الثقافي الحالي»[٦٩]. وإضافة إلى المقدمة التي كتبها سكنر، ضمّ الكتاب تسع مقالات لمساهمين مختلفين. إن القاسم المشترك بين هؤلاء المفكرين هو تبشيرهم بتغيير كبير «يهدد ويقوّض القلاع الوضعية للفلسفة الاجتماعية للناطقين باللغة الإنكليزية عن طريق موجات متعاقبة من الهرمينويتيكا والبنيوية وما بعد الإمبيريقية والتفكيك، وجماعات غازية أخرى»[٧٠]. هذا الوصف للقلاع المنهارة الذي يُعبّر عن تلهّف سكنر وحماسته لم يعجب ويندشتل، صاحب كتاب **قتل التاريخ**[٧١]، الذي أبدى انزعاجه من «الغزاة»، ومن سكنر على حد سواء. فمنذ صدور كتاب كُون ونشر فكر فوكو وفلسفته، في الوقت نفسه تقريبًا، ظهرت نقاشات كثيرة حول مكانة العلوم الاجتماعية والتاريخ داخل مملكة العلوم العامة. لهذا، حاول سكنر والمساهمون في كتابه تعزيز المساواة بين العلوم الاجتماعية والعلوم الطبيعية، على اعتبار أن الفرضيات السابقة القائلة إن العلوم الطبيعية هي أكثر دقة سقطت تحت أقدام التشكيك بموضوعيتها. هنا يستشهد سكنر بنظرية كُون حول النموذج - المثال الذي يفرض نوع الحقائق العلمية، ويُقابلها بفكر فوكو حول قوة الجماعات الثقافية المسيطرة، وقوة الخطاب المسيطر، على فرض نوع الحقائق المقبولة اجتماعيًا وثقافيًا وسياسيًا وعلميًا. يوازي سكنر أيضًا بين هجوم كُون على المفاهيم التقليدية للعقلانية العلمية، وفلاسفة نفوا قدرتنا على النفاذ إلى حقيقة الواقع، ليستنتج أن معرفتنا مشترطة باعتقادنا في ما يُعدّ معرفة، وأن العلم بالمفهوم التقليدي أصبح موضع شكّ مصحوبًا بسلسلة من النسبية الإبستيمولوجية. كان البحث التاريخي، في نظر سكنر، سبّاقًا في رفع لواء هذه النسبية، وكان أيضًا، مصدر إلهام للأخذ بهذه النسبية في العلوم الإنسانية. إن

---

(٦٩) Skinner, p. 19.

(٧٠) Skinner, p. 6.

(٧١) Windschuttle, *The Killing of History*, p. 8.

أعمال فوكو التاريخية هي مثال جيد على ذلك، لأنها تبحث عن فهم طبيعة المواجهة بين الكيفية التي يحتاج فيها العالم إلى تصوير فهمه بأشكال مختلفة، والكيفية التي كان يمكن أن يظهر فيها هذا الفهم في أزمان مختلفة(٧٢).

يعتقد سكنر أن النسبية الإبستيمولوجية عمّقت النقاش حول الموضوعية، وأسبغت عليها مفاهيم تتناسب معها، ما جعل بعضهم يبحث عن تعريفات جديدة للموضوعية في العلوم الطبيعية والإنسانية على حد سواء. بعد ثلاث سنوات من صدور كتاب سكنر الذي بشّر بانهيار قلاع الوضعية في العلوم الإنسانية والبحث التاريخي، انتهز مؤرّخون أميركيون الذكرى المئوية لتأسيس جمعية المؤرّخين الأميركيين، للرد على الهجمات المتعاقبة منذ عشرات السنين على قلاعهم. تمثّل هذا الرد بصدور كتاب للمؤرّخ الأميركي المعروف بيتر نوفيك (P. Novick) وقد استخدم في عنوانه عبارة «الحلم النبيل»، مذكّرًا بذلك بعنوان مقالة بيرد من عشرينيات القرن العشرين، التي اعتبرت موضوعية الكتابة التاريخية حلمًا نبيلًا لكنها صعبة التحقيق(٧٣). قبل صدور كتابه الجديد، ذاع صيت نوفيك بصفته مؤرّخًا محترفًا شملت دراساته مواضيع متعددة، أهمها دراسة «المحرقة» وأثرها في الحياة، وفي الذاكرة الاجتماعية في أميركا.

حاول نوفيك في كتابه الحلم النبيل: مسألة الموضوعية وحرفة التاريخ في أميركا(٧٤). أن يُعيد الثقة إلى الموضوعية التاريخية في أواخر الثمانينيات من القرن العشرين، حين رسّخت ما بعد الحداثة مقولاتها الفكرية في الولايات الأميركية. إن طرح مسألة الموضوعية من جديد زاد من شهرة نوفيك بين المؤرّخين الأميركيين وغير الأميركيين الذين كانوا يتوقون إلى رد مناسب على ما بعد الحداثة. ومع أنه يقرّ بسقوط المعايير التقليدية لمفهوم الموضوعية عند المؤرّخين، إلا أنه يُشدد على خطر تبني مقولات ما بعد الحداثة في تناول مسألة الموضوعية. وفي محاولته للتخفيف من هذا الخطر يزعم نوفيك أن مصطلح ما بعد الحداثة فقد أي معنى بسبب اختلاط استعمالاته حتى أصبح يمثل الفوضى والأزمة.

بخلاف بيرد الذي اعتقد أن الموضوعية حلم نبيل لن يتحقق، رأى

---

(٧٢) Skinner, Introduction, pp. 10-11.

(٧٣) انظر الفصل الأول من هذا الكتاب، ص ٢٣.

(٧٤) Peter Novick, *That Noble Dream: The «Objectivity Question» and the American Historical Profession* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), p. 180.

نوفيك أن هذا الحلم بالذات، هو الذي دفع لمدة مئة سنة على الأقل قاطرة الكتابة التاريخية لتتقدم إلى الأمام حين كانت الموضوعية نموذجًا مرشدًا في البحث التاريخي. ربما تكون الموضوعية «أسطورة»، إلا أنها أكسبت، في رأيه، حرفة التاريخ استقرارًا وتماسكًا بسبب تشبث المؤرّخين بمعاييرها وقيمها، وحرّضتهم، بالتالي، على متابعة المسيرة المشتركة نحو «الحقيقة التاريخية الموضوعية الواحدة والأخيرة»[٧٥]. يضيف نوفيك أن القول إن موضوعية المعرفة التاريخية هي أسطورة لا يعني بالضرورة أن البحث عنها عديم الفائدة، فقضية الموضوعية ليست مجرد مسألة فلسفية، بل مسألة عاطفية راسخة في نفوس المؤرّخين الذين ما فتئوا يخافون التنازل عنها لأنها مستمرّة في إعطاء معانٍ نبيلة «للرسالة التي كرّسوا لها حياتهم»[٧٦].

الموضوعية إذًا، في نظر نوفيك، حلم لا يتحقق، لكنه حلم نبيل على المؤرّخين التشبث به حتى يبقى معنى لحرفتهم. تجاهل نوفيك معالجة قضية الموضوعية من الناحية الإبستيمولوجية، وفضّل أن يسرد لنا تراكم المعلومات التي قدّمها المؤرّخون الأميركيون وغيرهم بسبب إيمانهم بالحلم النبيل. ومن حيث يدري أو لا يدري أقر نوفيك بنسبية المعرفة التاريخية وبقصورها عن الوصول إلى الموضوعية. لكنه، في الوقت نفسه، ثمّن عاليًا عمل المؤرّخين الأميركيين الذين شيّدوا قصورًا من المعرفة، على الرغم من أنهم لم يستطيعوا تقديم سردية واحدة مقبولة من قبل الجميع[٧٧].

اكتفى نوفيك بالتركيز على حلم نبيل نحو الموضوعية التي كانت وراء نجاح المؤرّخين في تقديم معلومات جمة عن تاريخ الولايات المتحدة وغيرها، وزعم أن البحث التاريخي يسعى إلى الموضوعية بشكل مستقل عن الحياة الثقافية والسياسية والاجتماعية والشخصية، وهذه كلها تؤثر في هذا السعي. وعلى الرغم من تعاظم قوة تيارات فكر ما بعد الحداثة التي أقفلت أبواب النقاش كلها حول الموضوعية في العلم، وفي الدراسات التاريخية يبقى مناصرو التاريخ الحِرَفي يقاومون، آملين إعادته إلى أصوله.

---

(٧٥) Novick, p. 4.

(٧٦) Novick, p. 11.

(٧٧) Novick, pp. 570-595.

في كتابه **الكتابة التاريخية في القرن العشرين: من الموضوعية العلمية إلى تحدي ما بعد الحداثة**[٧٨]، المنشور في عام ١٩٩٩، يثني جورج إيغرز (G. Iggers) على صمود نوفيك الذي دعا المؤرّخين إلى أن يحافظوا على حلم الموضوعية المعقولة والمقبولة ظاهريًا (Plausibility)، على شرط أن تكون أوصافهم التاريخية بعيدة من بدع اعتباطية، وأن تعتمد على استراتيجيات عقلانية تُحدد ما هو قابل للتصديق. يعرض إيغرز، المتخصص بتاريخ ألمانيا والتاريخ الثقافي الأوروبي والكتابة التاريخية المقارنة، تحليلًا لتطور الكتابة التاريخية، آخذًا في الاعتبار العوامل السياسية والاجتماعية والثقافية التي كانت وراء ظهور مدارس تاريخية مثل التاريخانية الكلاسيكية والتاريخ الاقتصادي الاجتماعي في ألمانيا والولايات المتحدة ومدرسة أنال الفرنسية وغيرها من مدارس التاريخ الحِرَفي ليصل إلى ما بعد الحداثة. يقر إيغرز أن هذه الأخيرة «طرحت أسئلة إبستيمولوجية مهمة تتحدى إمكانية المعرفة الموضوعية، فلم يعد تماسك التاريخ على محك التساؤل، بل أصبح تماسك المؤلف والنص» موضع التساؤل. لكنه يضيف أن قضية استحالة الموضوعية المطلقة ليست جديدة، بل تعود على الأقل إلى الفيلسوف كانط[٧٩].

يشدّد إيغرز على أن قضية الموضوعية التاريخية المطلقة ليست جوهر النقاش في ما يخص علمية التاريخ التي بشّر بها رانكي، لأن مصطلح «العلم التاريخي» له دلالات متعددة نابعة من اختلاف تعريف «العلم» في اللغات المختلفة. فبينما يدل مصطلح العلم في اللغة الإنكليزية (Science) على العلوم الطبيعية المصوغة بشكل نظامي معتمد على المنطق في تفسير الظواهر الطبيعية، تدل المصطلحات المقابلة له في اللغات الأوروبية (Wissenschaft) في الألمانية، (Science) بالفرنسية، (Scienza) بالإيطالية، (Ciencia) بالإسبانية و(Nauk) بالروسية على كل دراسة منظّمة لها مناهج متفق عليها بين جماعة دارسين، بما فيها الدراسات الإنسانية. يضيف إيغرز بأن «العلم التاريخي» - المعترف به خارج نطاق اللغة الإنكليزية - أُسس في الجامعات، والتفّ حوله

---

(٧٨) Georg G. Iggers, *Historiography in the Twentieth Century: From Scientific Objectivity to Postmodern Challenge* (Hanover & London: Wesleyan University Press, 1999), p. 145.

(٧٩) Iggers, p. 139.

جماعة «علمية» لها مناهج في البحث، مثلها في ذلك مثل الجماعة العلمية في أي علم نظامي شرحه كون[80].

كي يُعزز حججه، يستعين إيغرز بالمؤرّخ الإنكليزي المعروف لورنس ستون (L. Stone) (١٩١٩ - ١٩٩٩) الذي دافع عن استعمال مناهج العلوم الاجتماعية، وبخاصة القياسات الكمية في جمع المعلومات التي تمكّن المؤرّخ من إعطاء أحكام عامة حول المبنى الاجتماعي للجماعات المدروسة تاريخيًا، بما فيها فهم عقلياتها، شرط ألا تُصبح هذه الأحكام العامة قوانين ضابطة للتطور التاريخي، على غرار قوانين ماركس، أو آرنولد توينبي (Toynbee) (١٨٨٩-١٩٧٥)، أو على غرار النظريات الجغرافية لمدرسة أنال التي سوف نعرضها لاحقًا. تبنّى إيغرز جواب ستون عن سؤال في شأن إمكانية اعتبار التاريخ، علمًا في ظل التغيرات التي واكبته في القرن العشرين، والتي شرحها ستون في مقالته «عودة السردية» إلى الكتابة التاريخية التي سوف نعود إليها في الفصل الأخير من هذا الكتاب. وعلى الرغم من استعانة إيغرز بمؤرّخ معروف مثل ستون، وبدارس لتطور العلم النظامي مثل كُون، إلا أنه لم يستطع أن يُسكت صوت مفكري ما بعد الحداثة الذين استعانوا بدورهم برأي كُون حول استحالة الموضوعية العلمية ورأيه حول تأثير العوامل الثقافية والسياسية والاجتماعية والشخصية وغيرها على عمل العلماء. ظل الاهتمام بتأثير هذه العوامل في العلماء والدارسين محط تحليل فلاسفة العلوم وعلماء الاجتماع وغيرهم من دارسي تطوّر العلوم في الغرب من دون توقف، وأطلق بعض هؤلاء على هذه العوامل مصطلح «التشييد الاجتماعي» ليستخدمه المشتغلون بالكتابة التاريخية في سياقات تحديد مكانة التاريخ بين العلوم، وفهم العلاقة بين عمل المؤرّخين وظروفهم الاجتماعية والسياسية والثقافية.

سابعًا: التشييد الاجتماعي والمعرفة التاريخية

اخترنا استعمال مصطلح «التشييد الاجتماعي» وليس «البناء الاجتماعي» في ترجمة المصطلح الغربي (Social Construction) كي نتفادى الخلط بينه

---

(٨٠) Iggers, pp. 17-18.

وبين مصطلح «المبنى الاجتماعي» المترجم عن (Social Structure)، وكي نمنع، أيضًا، ربط «التشييد الاجتماعي» مع مصطلحات ترجمنا فيها كلمة (construction) إلى العربية بكلمة «بناء». يجب أن ننوّه كذلك بأن أدبيات اللغات الأوروبية استعملت مصطلح (Social Construction) في معانٍ مختلفة بحسب السياقات، وسوف نستعمل المصطلح، هنا، في سياق محدد يتعلق بالعلاقة بين البناء الاجتماعي والثقافي، وفهمنا للعالم، وتأثير ذلك في البحث العلمي.

كثر استعمال المصطلح بهذا المعنى الأخير منذ ثمانينيات القرن العشرين. صحيح أن بعض علماء الاجتماع استعمل مصطلحات مشابهة لمصطلح التشييد الاجتماعي، إلا أن مقارباتهم المعرفية والمنهجية أسبغت عليها معاني فيها بعض الاختلاف عن مفهوم التشييد الاجتماعي، نذكر منها، على سبيل المثال، مصطلح هابيتوس (Habitus) اللاتيني في أصله اللغوي الذي استعمله الفيلسوف وعالم الاجتماع الفرنسي بيار بورديو (P. Bourdieu) (١٩٣٠- ٢٠٠٢)، ليُعبّر عن التراكم الثقافي والاجتماعي، وما يعنيه ذلك في سلوك الأفراد، وفي مناهج الدراسات الاجتماعية، كما سنبين لاحقًا. لا نريد تعقّب استعمال مصطلح التشييد الاجتماعي في أدبيات العقود الأخيرة، ونكتفي بعرضه وتحليل معناه من خلال كتاب إيان هاكينغ (I. Hacking) (١٩٣٦ -) الذي صدر في عام ١٩٩٩، حاملًا في عنوانه المصطلح نفسه: **التشييد الاجتماعي لماذا**[٨١]؟

يعتقد دارسو أعمال هاكينغ أن كُون وميشيل فوكو كانا من أهم المفكرين الذين أثروا في فكره الفلسفي والعلمي. تركزت دراساته في بداية حياته الأكاديمية على فلسفة العلوم. لكن مقارباته التاريخية لهذا الموضوع قادته، في تسعينيات القرن الماضي، إلى الاهتمام الزائد في العلوم الإنسانية. يشير هاكينغ إلى أن كثيرين من دارسي العلوم استعملوا مصطلح التشييد الاجتماعي من دون أن يعطوه حقه في فهم منظومة العلوم وتطوّرها. لم يقتصر تحليله على عدد قليل من العلوم، بل تناول مفهوم التشييد الاجتماعي في العلوم الطبيعة

---

(٨١) Ian Hacking, *The Social Construction of What?* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1999).

والإنسانية بأنواعها المختلفة. وكي يثبت صحة حججه، تطرّق هاكينغ أيضًا إلى الدراسات الجيولوجية حول الصخور، وإلى مرض التوحد، كما تطرق إلى التحليل النفسي لمرض الشيزوفرينيا، وإلى تعنيف الأطفال وسوء التعامل معهم(٨٢)، حتى إنه لم ينسَ أن يحلل التشييد الاجتماعي في السرديات التاريخية حول رحلة الكابتن كوك وما تعنيه من الناحية الثقافية(٨٣).

من المفيد أن نشير إلى أن رحلة هاكينغ الفلسفية، وبخاصة ما يتعلق بفلسفة العلوم، أثمرت عددًا كبيرًا من الدراسات والكتب، نذكر منها كتابه **الأنطولوجيا التاريخية**(٨٤) المنشور في عام ٢٠٠٢، الذي حظي باهتمام كبير من الفلاسفة، ومن دارسي فروع علمية مختلفة، وبخاصة فروع الإنسانيات والتاريخ. وسبق أن عرضنا رؤية كُون حول تأثير عوامل خارجة عن نطاق البحث العلمي في تثبيت علم نظامي وتبديله، وأشرنا باختصار إلى رؤية فوكو حول تأثير قوة الخطاب وخطاب القوة في تحديد فهمنا للعالم. تتلاقى هاتان الرؤيتان مع مفهوم هاكينغ الذي يشدد على أن التشييد الاجتماعي ليس قائمًا في حياتنا اليومية وحسب، لكنه قائم أيضًا في الثقافة والعلوم بشقيها الطبيعي والإنساني. ظهر تأثير فوكو في كتابه **الأنطولوجيا التاريخية** جليًا، وربما بقدر أكثر مما ظهر في **التشييد الاجتماعي**، حيث تبنّى فيه هاكينغ كثيرًا من مقاربات فوكو الفلسفية، محاولًا تبسيطها وتحليلها، معتمدًا على مصطلحات مناسبة لقارئ الإنكليزية. ولا نبالغ إذا قلنا إن هاكينغ هو أحد أبرز مكمّلي الفكر الفوكوياني في البلاد الأنغلوساكسونية. يحلل هاكينغ المشاكل الفلسفية التي واجهت الفلسفة الغربية في تاريخها الطويل من منظار فوكوياني يتلخص بـ «أن بعضًا من مشاكلنا الفلسفية حول المفاهيم هي نتيجة تاريخ» هذه المشاكل، أو نتيجة ما يسميه فوكو أركيولوجيا(٨٥).

يتوجه هاكينغ إلى العلوم الطبيعية من جهة، وإلى العلوم الإنسانية من جهة أخرى، بمقاربتين فيهما بعض الاختلاف، فبينما يرى أن «صياغة المفاهيم في

---

(٨٢) Hacking, *The Social Construction of What?*, pp. 101-206.

(٨٣) Hacking, *The Social Construction of What?*, pp. 207-223.

(٨٤) Ian Hacking, *Historical Ontology* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2002).

(٨٥) Hacking, *Historical Ontology*, p. 37.

العلوم الطبيعية لا تغير طبيعة العالم ولا كيفية عمله»[86]، يعتقد بأن تأثير التشييد الاجتماعي في العلوم الإنسانية أكثر قوة وأشد وطأة. لا يقتصر مفعول التشييد على تصوير الواقع، بل يتعدّاه إلى صياغة هذا الواقع وتغييره، فالناس يبنون مفاهيمهم الاجتماعية، ويتبنّون ما بنوه ليسلكوا وفقًا له كأنهم يبنون أنفسهم. للتعبير عن هذا المعنى يستخدم هاكينغ تعبير «تشييد الناس» (Making Up People) ويجعله عنوانًا للفصل السادس من كتابه[87].

لا يوجد لدينا متسع كي نتعقّب هاكينغ في كتابيه للوقوف على مفهوم التشييد، لكن يمكن بسهولة أن نلاحظ أن هاكينغ الفوكوياني يرى أن للتشييد وجهين: تشييد اجتماعي نفهم الواقع من خلاله، وتشييد اجتماعي نبني الواقع من خلاله. وكي لا يُفهم أنه مؤمن بالحتمية، يضيف هاكينغ أن الواقع الاجتماعي ليس قدرًا محتومًا ومفهومًا، بل كان من الممكن أن يكون مغايرًا لما هو عليه الآن. الواقع هو نتيجة تطور تاريخي، فيه كثير من المصادفة والاحتمال، وليس تطورًا حتميًا[88]. ما يهمنا في فلسفة هاكينغ هو تأثيرها في معرفية الكتابة التاريخية ومنهجيتها.

يمكن اختصار هذا التأثير من دون الالتزام بمصطلحاته وطريقة شرحه المُسهبة على النحو التالي: إن المؤرّخين، حين يبحثون الماضي، يتعاملون مع نوعين من التشييد الاجتماعي، الأول يخص التشييد الاجتماعي للجماعات والأفراد في زمنهم الذي حدّد عقائدهم وفهمهم للواقع، وأثّر في أفعالهم وأفكارهم، أما الثاني فتشييد اجتماعي يخص الحاضر الذي يؤثر في فكر المؤرّخ ومنهجه في بحثه وكتابته. في شرحه لأثر التشييد الاجتماعي في تطور العلوم، يوضح هاكينغ كيف تتم عملية البحث العلمي في الفروع المختلفة. فمع أن للعلوم طرائق بحث مختلفة، إلا أن التشييد الاجتماعي يبقى قاسمًا مشتركًا، وبخاصة في العلوم الإنسانية. وكي لا نذهب بعيدًا بالخوض في الموضوع في فروع العلوم المختلفة، نكتفي هنا بعرض رأيه حول عملية البحث التاريخي كما تتمثل في الأسئلة والأجوبة التي يستخدمها المؤرّخون.

---

(٨٦) Hacking, *Historical Ontology*, p. 40.

(٨٧) Hacking, *Historical Ontology*, pp. 99-114.

(٨٨) Hacking: *Historical Ontology*, pp. 24-26, and *Social Construction*, pp. 46-48, 58-59, and pp. 73-74.

وعلى الرغم من أن الأسئلة والأجوبة تظهر كأنها منفصلة بعضها عن بعض، وكأن تناقضًا يفرّق السؤال التاريخي عن جوابه، إلا أن المؤرّخين لا يستطيعون في واقع الأمر أن يتخلصوا من الربط بينهما. يعبّر هاكينغ عن مفهوم الانفصال الظاهري المصحوب بالربط الفعلي بين الأسئلة والأجوبة من خلال مصطلح «التناقض المتلازم». وفي نظره، حتى لو فرضنا أن المادة التاريخية المدروسة منفصلة دائمًا عن عالم المؤرّخين، فهؤلاء يبدأون بحوثهم، على الأغلب، مزوّدين بخلفيات مرتبطة بتشييدهم الاجتماعي الذي يؤثر فيهم تأثيرًا حاسمًا. يوجّه التشييد الاجتماعي المؤرّخين نحو بحوثهم، ويحدّد لهم المفاهيم التي بواسطتها يطرحون فرضياتهم وأنواع الأسئلة التي يسألونها. صحيح أن المصادر التي يستخدمها المؤرّخون هي، على الأغلب، خارج نطاق تشييدهم الاجتماعي، ويمكن اعتبارها محايدة بالنسبة إليهم، إلا أن أجوبتهم المعتمدة على هذه المصادر مرتبطة بنوع الأسئلة التي يطرحونها، وبالتالي هي التي تحدد مسبقًا نوع الأجوبة عنها. إن موضوع الأسئلة والأجوبة يظهر جليًا في دراستي سالينز وأوبيسيكيري حول قضية تأليه الكابتن كوك. ربما اعتقد سالينز وأوبيسيكيري أنهما يتعاملان مع الأحداث من منظور إمبيريقي، لكن كل واحد منهما يطرح أسئلة مختلفة، نابعة من خلفيتيهما الاجتماعيتين المشيدتين، ومع أنهما يستخدمان المصادر نفسها تقريبًا، إلا أن نتيجة دراستيهما كانت سرديتين مختلفتين[٨٩].

استكمالًا لفكرة «التناقض المتلازم» بين الأسئلة والأجوبة، يضيف هاكينغ تناقضًا متلازمًا آخر يُصاحِب البحوث العلمية كلها، وهو يتمثل بالتناقض بين الإسمانية (Nominalism) والماهوية أو الجوهرية (Essentialism). الأولى ترى أن المفاهيم هي مجرد أسماء ولا تعكس طبيعة الوجود وتخدمنا في حياتنا العادية، بحيث نستطيع من خلالها تصنيف الأشياء. أما الثانية فترى أن للأشياء خصائص جوهرية قائمة فيها بمعزل عن مسمّياتها، وهي كونية تشمل اللغات والثقافات كلها. تتمثل الإسمانية في الدراسات التاريخية بعدم وجود جوهر لأحداث الماضي والأشخاص الفاعلين فيها، وعندما يصف المؤرّخون هذه الأحداث والأشخاص الفاعلين فيها، يلجأون إلى مفاهيمهم المصوغة بأسماء،

---

(٨٩) Hacking, *Social Construction*, pp. 207-223.

والمصنفة وفقًا لتشييداتهم الاجتماعية المختلفة. تخضع أعمالهم التاريخية، إذًا، إلى اعتبارات اللغة والشخصية والقومية والمصالح والمؤسسات التي يعمل فيها هؤلاء المؤرّخون، ويجعلهم ذلك كله يبنون ما يُسمّيه فوكو «نظام الحقيقة». التشييد الاجتماعي، إذًا، يجعل المؤرّخين يبنون ويستبدلون أنواعًا من الماضي، أي بمقدورهم أن يستبدلوا الماضي الذي يبحثون عنه بماض جديد من صنعهم، وبمقدورهم أن يحوّلوا الأحداث التي عاشها الناس في الماضي إلى أحداث من نوع جديد لم يكن لها وجود في عالم المفاهيم عندما حدثت. وكي يوضح ذلك، يحلل هاكينغ كيف بدّل الاهتمام بقضية تعنيف الأطفال - باعتباره موضوعًا جديدًا في الثقافة المعاصرة - ماضي الناس الذين لم يهتموا سابقًا بطريقة تعاملهم مع الأطفال، وبدّل بذلك الأجوبة عن أسئلة متعلّقة بكيفية معيشة الناس الذين عاشوا قبل هذا الاهتمام الجديد بقضية تعنيف الأطفال[٩٠].

هذا الموضوع متعلّق باستعمال تسميات ومصطلحات الحاضر لوصف حالات في الماضي قد يعتقد المؤرّخون أنها مشابهة لتسمياتهم ومصطلحاتهم. طرح المؤرّخون وفلاسفة التاريخ دائمًا أسئلة حول إمكانية استخدام المؤرّخ لمصطلحات زمانه في وصف ظواهر في زمن آخر، ويطرح هاكينغ سؤالًا مشابهًا يتناسب مع مفهوم تغيير واستبدال الماضي، عندما تعرّض لمصطلح «عنصري» الذي يصف فيه رجلًا عاش في أواخر القرن الثامن عشر، في زمن لم يكن فيه المصطلح متداولًا. يمكن صياغة سؤال هاكينغ على النحو التالي: هل يحق للمؤرّخين أن يُغيّروا الماضي عن طريق فرض مفاهيمهم المعاصرة، واستعمال مصطلحات وكلمات لم تكن قائمة في الفترة التاريخية التي يكتبون عنها؟ ولأن هاكينغ يعرف مسبقًا أن المؤرّخ متأثر دائمًا بالتشييد الاجتماعي، فيمكن صياغة جوابه على النحو التالي: يحق للمؤرّخ أن يستخدم مصطلحات الحاضر شريطة أن يكون حذرًا جدًا[٩١].

كما ذكرنا سابقًا في بدايات هذا الفصل، حاول ماكولا أن يدحض نظرية التشييد الاجتماعي، على الرغم من أنه لم يستخدم المصطلح إلا قليلًا، وبخاصة في عنوان ثانوي للفصل الثالث من كتابه الذي يعالج أسباب الأفعال

---

(٩٠) Hacking, *Social Construction*, pp. 78-95, and pp. 125-162.

(٩١) Hacking, *Social Construction*, pp. 155-162.

الإنسانية[92]. حاول ماكولا أن يقترح منظورًا منافسًا للتشييد الاجتماعي ومناسبًا لنظريته البديلة، مستعينًا بأكبر عدد ممكن من الكتب الفلسفية والتاريخية التي صدرت قبل كتابه بسنة أو سنتين. لهذا يجد القارئ نفسه مستغربًا عدم إشارة ماكولا إلى هاكينغ وكتابيه المذكورين سابقًا، وربما فضّل ماكولا أن يتناول التشييد الاجتماعي من باب نقد الخطاب عند فوكو ونظرياته الفلسفية - التاريخية. لا ينكر ماكولا أن الخطاب له مفعوله على الفعل الإنساني، لكنه يُضيف إليه الممارسة التي تجعل الأفراد والجماعات يتصرفون نتيجة رغباتهم ونوازعهم وأهدافهم المتعلقة بحياتهم، ونتيجة تبنّيهم عادات اجتماعية مكتسبة. لشرح مفهوم العادات وأثرها في تصرفاتنا، يعتمد ماكولا على عدد من الفلاسفة والمفكرين، فيذكّرنا بنظرية بورديو المعروفة باسم «هابيتوس». في هذا العرض السريع لمفهوم الهابيتوس (نفضّل عدم ترجمته واستخدامه كما يُلفظ في اللاتينية بسبب ما يحمله من معانٍ متعددة، من الصعب اختزالها بكلمة أو كلمتين). يقتبس ماكولا من بورديو جملة قصيرة تُعرّف مفهوم الهابيتوس باعتباره «المنتج التاريخي الذي تنتجه الممارسة عند الأفراد والجماعات»[93]، ويأخذ كلمة «الممارسة» ليضيفها إلى نظريته النقدية التي شرحناها سابقًا. ومع أن ماكولا يقر بأن «الممارسة» تضم مجموعة متشابكة من المقومات، ومن الصعب تعريفها، إلا أننا نستطيع ملاحظتها في بعض أنماط التصرفات التي يقوم بها الناس. وعندما يتناول ماكولا تداعيات مفهوم الممارسة على الكتابة التاريخية، يقر ثانية أن من النادر أن يحصل المؤرّخون على معطيات تفسر الممارسة، وكي يفسروا بعضًا منها يضعون نصب أعينهم عددًا قليلًا من جوانب الممارسة التي يستطيعون أن يُقدموا إليها تفسيرًا تاريخيًا مقبولًا[94].

قبل أن ننتقل إلى عرض المفهوم العلمي للكتابة التاريخية عند الوضعيين الجدد وتحليله، لا بد من تلخيص سريع لمفهوم الهابيتوس عند بورديو الذي يعتمد عليه بعض فلاسفة التاريخ المدافعين عن صدق واقعية التاريخ.

---

(٩٢) McCullagh, *The Logic of History*, p. 95.

(٩٣) McCullagh, *The Logic of History*, p. 100, and Pierre Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice*, Translated by Richard Nice (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1977), p. 82.

(٩٤) انظر: McCullagh, *The Logic of History*, pp. 99-115.

تأثر بورديو بعدد كبير من المفكرين نخص منهم كارل ماركس (K. Marx) (١٨١٨ - ١٨٨٣) وليفي- ستراوس وماكس فيبر (M. Weber) (١٨٦٤ - ١٩٢٠). استعار بورديو ثلاثة مبادئ من نظرية ماكس فيبر الاجتماعية: السيطرة (Domination) والمنظومات الرمزية (Symbolic Systems) في الحياة الاجتماعية، والنظم الاجتماعية (Social Orders). استوحى بورديو من «النظم الاجتماعية» مصطلح «الحقل» الذي أضافه إلى الهابيتوس ليصبحا معًا مفتاحي نظريته الاجتماعية. حاول بورديو في دراسة «الحقول» الاجتماعية المختلفة - حقل الأدب والموضة والموسيقى والألعاب الرياضية وغيرها - أن يقف على خصوصيات الفاعليات الاجتماعية والمصالح التي تعكسها. اعتقد بورديو بأن دراسة علمية لهذه الحقول، معتمدة على البحث الإمبيريقي، كفيلة بسبر أغوار الممارسة الاجتماعية، بما فيها نظام السيطرة القائم، وكفيلة، أيضًا، بفهم التاريخ الاجتماعي - الثقافي لمجتمع مُعطى. استفاد بورديو من مفهومي ماركس في شأن رأس المال والتراكم الرأسمالي، سابغًا عليهما معاني تتلاءم مع نظرية الهابيتوس، بحيث وسّعهما ليشملا رأس المال الاجتماعي والثقافي والرمزي، النابع من تراكم الموروث التاريخي عبر الممارسة الاجتماعية التي شبّهها بلعبة يقوم بها الأفراد والجماعات في الحقول الاجتماعية المختلفة. ومع أن كل حقل اجتماعي يحوي عناصرَ متشابكةً ومعقدةً، من الصعب تعقّب كل واحد منها، إلا أن الحقل الاجتماعي يبقى إطارًا يطوِّر الأفراد والوكلاء الاجتماعيون من خلاله خصائص الهابيتوس، بحيث ينتجونها من جديد على شكل أنماط اجتماعية مثل نظام السيطرة والرأي العام ومنظومة الرموز ويسبغون على كل ذلك شرعية وقبولا. ومع أنه يرى أن أفراد المجتمع يرضخون لشروط الهابيتوس الثقافية، يشدد بورديو على أن هذا الرضوخ لا يعني حتمية التطور الاجتماعي لأن الهابيتوس يتطور من خلال العلاقة المتبادلة بين أعمال الناس الهادفة والمباني الاجتماعية القائمة. وبعكس ماركس، لم يعط للعامل الاقتصادي المكانة الرئيسة في صياغة الواقع الاجتماعي. ومع إقراره بأهمية الاقتصاد، يرى بورديو أن قدرة الفاعلين في مجتمع معطى على ترسيخ أنماط ثقافية معينة وتكريسها، عبر منظومة الرموز، هي التي تؤدي دورًا مركزيًا في استنساخ مبانٍ اجتماعية للسيطرة، أو إنتاجها من جديد. يعتقد بورديو أن رأس المال الرمزي أو المنظومة الرمزية التي تشمل التقدير والاحترام والاهتمام وغيرها، تشكل المصدر الرئيس للقوة الاجتماعية. تؤدي اللغة، في نظر بورديو،

الدور الأساس في ترسيخ الأنماط الثقافية المتمثّلة بمنظومة الرموز، فهي ليست وسيلة اتصال وحسب، بل المُعبّرة عن المنظومة الرمزية التي يتشكل بواسطتها نظام القوة المسيطر على الحقل الاجتماعي[٩٥].

لم تسلم نظريات بورديو الاجتماعية القائمة على «الهابيتوس» و«المنهج التجريبي» من النقد الشديد[٩٦]، إلا أن هذه النظريات أثلجت قلوب محاولي ضم العلوم الإنسانية إلى مملكة العلم الإمبيريقي. زوّدت نظرياته الاجتماعية فلاسفة الواقعية التاريخية، أمثال ماكولا، بأدوات الهابيتوس المعرفية التي تقرّ، في نظره، بواقعية الأحداث والمسارات التي يمكن كشفها وتفسيرها. أعاد هابيتوس بورديو بعض الثقة في علمية التاريخ التي أسقطتها مقولات ما بعد الحداثة، وسوف ننهي هذا الفصل بعرض بعض المحاولات في تثبيت علمية التاريخ أمام هذا الهجوم المتعاظم في أوائل القرن الواحد والعشرين.

ثامنًا: محاولة الكليومترية جعل التاريخ علمًا

عرضنا سابقًا بعض محاولات تطبيق التفسير العلمي في الكتابة التاريخية، وقدّمنا أمثلة أهمها محاولة همبل. أشرنا أيضًا، في مناسبات عدة، إلى فلسفات تاريخية مؤمنة بوجود قوانين عامة تتحكم بالتطور التاريخي، مثل الماركسية وأخواتها التي تؤمن بالحتمية التاريخية. في بداية الثمانينيات من القرن العشرين، وحين بدأت عواصف فكر ما بعد الحداثة تهز المنهجية التقليدية، وفكرة علمية الكتابة التاريخية، دار نقاش بين إلتون المدافع عن منهجية الكتابة التاريخية التقليدية كما وضعها رانكي، والرافض، في الوقت نفسه، فكرة علمية التاريخ، وبين المؤرّخ الأميركي المعروف روبرت وليم فوغل (R. Fogel) (١٩٢٦ -)، أحد المدافعين عن التاريخ الاقتصادي - الاجتماعي العلمي

---

(٩٥) Pierre Bourdieu, «The Form of Capital,» in: John G. Richardson, ed., *Handbook of Theory and Research for Sociology of Education* (New York & London: Greenwood Press, 1986), pp. 46-58,

انظر أيضًا: Craig Calhoun, «Habitus, Field and Capital: The Question of Historical Specificity,» in: Craig Calhoun, Edward LiPuma and Moishe Postone, eds., *Bourdieu: Critical Perspectives* (Cambridge UK: Polity Press, 1993), pp. 61-88.

(٩٦) انظر على سبيل المثال: Rogers Brubaker, «Social Theory as Habitus,» in: Calhoun, LiPuma and Postone, pp. 312-334.

أو التاريخ «الجديد»، كما تُعرّفه الأدبيات التاريخية. ينتمي فوغل إلى مدرسة تاريخية ظهرت في الولايات المتحدة في ستينيات القرن العشرين، حملت اسم كليومترية (Cliometrics)، واعتمدت على القياسات الكمية في عرض أحداث ومسارات ذات صلة بالتاريخ الاقتصادي - الاجتماعي وشرحها. أول من صاغ المصطلح هو الأميركي ستانلي رايتر (S. Reiter)، المتخصص بالرياضيات والاقتصاد، حيث جمع بين كلمتين: «متريك» (Metric) التي تُعبّر عن القياس، و«كليو» (clio) المأخوذة من الأساطير اليونانية والدالة على «ربّة التاريخ» (Muse of History) التي كانت واحدة من ثماني ربات أبدعن الأدب والفن، وتُعتبر في هذه الأساطير منبع المعارف الإنسانية وأصلها كلها. في عام ١٩٩٣ منحت الأكاديمية السويدية الملكية للعلوم جائزة نوبل لفوغل تقديرًا لأبحاثه في التاريخ الاقتصادي المعتمد على الكليومترية. وكتابه **السكك الحديدية ونمو الاقتصاد الأميركي**[٩٧]، الصادر في عام ١٩٦٤، نموذج للدراسة «العلمية» الكليومترية. منح هذا الكتاب فوغل الشهرة الواسعة، وعزز مكانة الكليومترية في الكتابة التاريخية. استخدم فوغل بشكل واسع وعميق قياسات كمية جمعها من مصادر عديدة، ثم حللها من خلال الحاسوب، مطبقًا النظريات الاقتصادية في محاولة لتقصي مساهمة السكك الحديدية في النمو الاقتصادي السريع للولايات المتحدة في نهاية القرن التاسع عشر. السؤال الرئيس الذي طرحه فوغل هو: ماذا كان سيحدث للنمو الاقتصادي في الولايات المتحدة في النصف الثاني من القرن التاسع عشر لو لم تكن هناك مواصلات القطارات؟ إن سؤالًا من هذا النوع مخالف لأسئلة التاريخ التقليدي، ويرفضه بعض المؤرّخين على اعتبار أن طرح سؤال من هذا النوع ينم عن شرط مناف للواقع (Counterfactual Conditional) لأن التاريخ يتعامل مع ما حدث وليس مع فرضيات ما لم يحدث، كما عبّر عن ذلك، مثلًا، المؤرّخ البريطاني ديفيد ثومسن (D. Thomson) (١٩١٢ - ١٩٧٠)[٩٨]. توصّل فوغل عبر شرطه المنافي للواقع إلى أن النمو الاقتصادي في الولايات المتحدة، في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، لم يكن مدينًا إلى تطور مواصلات القطارات، وأظهرت قياساته الكمية أن القطارات

---

(٩٧) Robert William Fogel, *Railroads and American Economic Growth: Essays in Econometric History* (Baltimore: Johns Hopkins Press, 1964), pp. 200- 250.

(٩٨) David Thomson, *The Aims of History: Values of the Historical Attitude* (London: Thames & Hudson, 1969), pp. 59-60.

ساهمت بنسبة اثنين بالمئة في زيادة الناتج الزراعي لعام ١٨٩٠، وبنسبة ٦,٣ بالمئة في زيادة الناتج القومي الإجمالي، ما يعني أن الاقتصاد الأميركي كان من الممكن أن ينمو بنسب عالية، أيضًا، لو بقيت المواصلات التقليدية مثل عربات الأحصنة والأنهر والقنوات وغيرها من وسائل نقل البضائع والمنتجات الزراعية والصناعية قائمة.

لن نعرض هنا تطور الكليومترية كما شرحها مؤيدوها، وسوف نكتفي بشرحها من خلال مساهمات فوغل كما عرضها في نقاشه مع إلتون الرافض اعتبار التاريخ علمًا. يزعم فوغل في نقاشه هذا أن منهج الكليومترية هو منهج علمي يختلف عن التاريخ التقليدي من حيث معالجة القرائن التاريخية. فمنذ القرن التاسع عشر اهتم التاريخ التقليدي، في نظره، بالسياسة وأهمل النواحي الاقتصادية والاجتماعية. لكن الأمر بدأ يتغير منذ بداية القرن العشرين في الولايات المتحدة وفرنسا وغيرهما من دول الغرب، ويتّجه نحو العلمية عبر تعامل جديد مع القرائن. في الولايات المتحدة دعا جيمس هارفي روبنسون (J. Robinson) (١٨٦٣ - ١٩٣٦) إلى التخلي عن مناهج التاريخ التقليدي وخلق «تاريخ جديد»، يقوم على العلم بحيث «يتعقب أثر كل شيء فعله أو فكر به الإنسان منذ بداية ظهوره على الكرة الأرضية... ويصف عادات الأفراد ومشاعرهم»[٩٩]. يضيف فوغل أن ظهور مدرسة أنال في فرنسا كان أيضًا تعبيرًا عن التوجه الجديد في تطبيق العلوم الاجتماعية والقياسات الكمية في دراسة التاريخ[١٠٠]. ينتقد فوغل مقاربة إلتون وغيره من المؤرّخين التقليديين الذين اعترضوا على علمية التاريخ، واعتبروه فرعًا مستقلًا لا علاقة له بالعلم. إن نفور هؤلاء المؤرّخين من الإحصاء والقياسات الكمية نابع، في نظر فوغل، من تبنّيهم مبدأ رجال القانون والمحقّقين في معالجة القرائن وشهادات الأفراد ذوي العلاقة بالأحداث[١٠١].

يرى فوغل أن التاريخ «العلمي» الجديد الذي يتبنّى الكليومترية ظهر في خمسينيات القرن العشرين. إلا أنه اعترض على اعتبار الكليومترية مدرسة

---

(٩٩) مقتبس من: Robert William Fogel and G. R. Elton, *Which Road to the Past?: Two Views of History* (New Haven: Yale University Press, 1983), p. 16.

(١٠٠) Fogel and Elton, p. 17.

(١٠١) Fogel and Elton, pp. 21-23.

تاريخية، لأنها، في نظره، تشمل مواضيع وآراء ومناهج متعددة، قاسمها المشترك هو تطبيق المناهج الكمية ونماذج العلوم الاجتماعية. صحيح أن المقاربة الكليومترية ركّزت في البداية على التاريخ الاقتصادي، إلا أنها توسّعت بسرعة لتشمل حقولًا عديدة، أهمها دراسة السكان والعائلة والحياة في المدن ومبنى البرلمانات والانتخابات وسلوك المجموعات الإثنية. تتوخى الكليومترية دراسة نماذج السلوك ليس عن طريق تخيل دوافع هذا السلوك، بل قياسه بواسطة معادلات رياضية، ومن ثم البحث عن قرائن كمية تثبت صحة أو عدم صحة هذه المعادلات التي تؤدي، في النهاية، إلى معرفة التطور في الماضي. لذلك لا تتوخّى الكليومترية كشف الأحداث كما حصلت من خلال الأرشيفات كما دعا إلى ذلك رانكي والمؤرّخون التقليديون، بل البحث من جديد في الأرشيفات على قرائن كمية تتعلق بما حصل في السلوكيات الاجتماعية(١٠٢).

كي يوضح مفهومه العلمي، يعرض فوغل مقارنة مفصّلة بين التاريخ التقليدي والكليومترية. ففي نظره يركز المؤرّخون التقليديون على أفعال الأفراد وأفكارهم وعلى وصف هيكلية مؤسسات معينة ووظائفها من دون تحليل الأطر العامة التي تحصل فيها هذه الأفعال والأفكار والوظائف. بمعنى آخر، يهتم هؤلاء بأحداث غير متكررة، تحصل مرة واحدة لا يجمع بينها شيء. يحاول قليل من المؤرّخين التقليديين تفسير ظواهر تخص الجماعات الإنسانية، وإن فعلوا ذلك فهم يمرون عليه مرور الكرام، وبشكل مقتضب وهامشي، غير عابئين بما تعنيه قرائنهم المكتوبة على المستوى الاجتماعي - الثقافي العام. وعليه، وجّه إلتون وغيره من المؤرّخين التقليديين نقدهم إلى مدارس تاريخية مثل مدرسة **أنال** التي استخدمت النظريات الاجتماعية في التأويل التاريخي، معتبرين أن هذا الاستخدام يجعل النظريات تحدد مسار الأحداث التاريخية، وليس العكس. الكليومترية، في نظر فوغل، تختلف عن التاريخ التقليدي، وعن هذه المدارس التاريخية - بما فيها مدرسة **أنال** - التي تلجأ إلى التعميم وتسخير الأحداث لتخدم أطر التأويل التاريخي المعتمد على النظرية أكثر من اعتماده على القرائن المتعلقة بالأحداث التاريخية.

تهتم الكليومترية بقياسات كمية لتفسير الأحداث الفردية، وكشف ظواهر

(١٠٢) Fogel and Elton, pp. 23-29.

متكررة تفصح عن حالة عامة أو سلوك عام في الحياة الاجتماعية. إن مسألة تاريخية ما مثل زيادة مستوى المعيشة أو تراجعه لطبقة العمال في فترة الثورة الصناعية، كانت مدار نقاش بين المؤرّخين التقليديين الذين اعتمدوا على شهادات قليلة، ما أدى إلى اختلاف وجهات النظر حول هذه المسألة، أما مقاربة الكليومترية في مسألة تاريخية كهذه فتعتمد على قياس كمّي لعيّنات تشمل قطاعات واسعة كي تصل إلى نتيجة. يعطي فوغل أمثلة من دراسات كمية، في ستينيات القرن العشرين، لوضع العائلة ومبناها الاجتماعي وحركة انتقال السكان في بعض دول الغرب، بحيث قدّمت إلينا هذه الدراسة معلومات مستندة إلى الأرقام حول قابلية الانتقال الجغرافي، وحول سنّ الزواج وحتى حول التنظيم الأسري وأنماطه خلال ثلاثة قرون سبقت. يزعم فوغل أن مصداقية الكليومترية العلمية أدّت إلى رواج هذه الأنواع من الدراسات التاريخية الكمية، وأنشأت لها مجلّات تخصصية عديدة. وأدت، كذلك، إلى ظهور منافسة بين نموذج التاريخ التقليدي ونموذج «التاريخ العلمي»، من حيث مناهجهما ومفاهيمهما التي يمكن تلخيصها بستة عناوين: موضوع البحث وطراز القرائن المفضلة وقواعد البرهنة ودور الجدل والنقاش في تقويم الأعمال التاريخية، والموقف من التعاون بين المؤرّخين، والتواصل مع جمهور قراء التاريخ[١٠٣].

يعرض فوغل الشرح التالي لهذه العناوين:

- يُمثّل موضوع البحث خلافًا مركزيًا بين الكليومترية والتاريخ التقليدي، لأن المؤرّخ الكليومتري «العلمي» يركز على الجماعات الإنسانية، وعلى تكرار الأحداث، بينما يركز المؤرّخ التقليدي على أفراد معينين وأحداث منفردة غير متكررة. صحيح أن المؤرّخ التقليدي يهتم أحيانًا بقوى عامة فاعلة في حصول أحداث معينة، لكنه يرفض أن يُحلل إمكانية حصول أحداث مشابهة في ظروف معينة. يهتم هذا الأخير، مثلًا، بالدوافع الشخصية التي أدت إلى حرب ١٨٧٠ بين فرنسا وبروسيا، لكنه ليس مستعدًا لبحث كيفية وقوع الحروب في ظروف مشابهة. يركز التقليدي على قضايا تاريخية يكون فيها لحدْسه العشوائي الكلمة

---

(١٠٣) Fogel and Elton, pp. 29- 41.

الأخيرة، بينما يركز المؤرّخ «العلمي» على تحليل القضايا التاريخية بواسطة تصنيفها وتنظيمها وقياسها.

- صحيح أن الاثنين يشتركان في الاعتماد على قرائن ذات طبيعة وثائقية، لكنْ هناك اختلافٌ واضحٌ بين الاثنين في التعامل مع هذه القرائن. وخلافًا للمؤرّخ التقليدي الذي يكتفي بالقرائن المكتوبة غير الكمية التي تُعرّض أحكامه إلى الخطأ، يجمع المؤرّخ «العلمي» القرائن المتعددة، مكوّنًا منها معلوماته القابلة للقياسات الكمية. وربما لا يجد المؤرّخ العلمي دائمًا المعلومات الكافية، لكن منهجه هذا يضمن له عدم الوقوع في الانحياز والمحاباة.

- بينما يتبنّى المؤرّخ التقليدي قواعد البرهنة المتّبعة عند المحقّقين القانونيين والقضاة في المحاكم في حدث معين، بحيث يعتمد على تقاطع الشهادات والأخذ بشهادتين على الأقل، يلجأ المؤرّخ «العلمي» إلى نظريات العلوم الاجتماعية التي تساعده في بناء معادلات نظرية وقوائم إحصائية كميّة تقدّم تفسيرًا للحدث المعين بصفته جزءًا من أحداث أخرى مشابهة ومعبّرة عن ظاهرة عامة.

- يرتكز المؤرّخون التقليديون في جدلهم ومناظراتهم في تقويم أي عمل تاريخي على نجاح المؤرّخ في التعامل مع الشهادات، واستخدامه لأدوات الكتابة التاريخية من مصادر وملاحظات يذكرها في الحواشي. يعتري النقد المتبادل بين هؤلاء المؤرّخين تهجّمًا شخصيًا يشبه، إلى حد بعيد، التهجم على شاهد في محكمة معينة. وخلافًا لذلك، يحرص المؤرّخون «العلميّون» على توجيه نقد متزن إلى زملائهم، وعرض اقتراحات يُمكن أن تفيد في استكمال بحثهم التاريخي.

- وبينما يُفضّل المؤرّخ التقليدي عدم التعاون مع زملائه في اعتبار أن العمل التعاوني ينفع في المصانع لا في البحث التاريخي، يعتمد المؤرّخون «العلميون» على البحث الجماعي الذي يضمّ عددًا من الدارسين الذين يتبادلون الآراء، ويعقدون المؤتمرات ويبادرون إلى تنفيذ مشاريع بحثية مشتركة.

- وبينما يحاول المؤرّخون التقليديون ضمّ الجمهور العريض إلى قرّائهم،

يعتقد المؤرّخون «العلميون» أن أعمالهم لا تهم الجمهور العريض الذي يقرأ التاريخ من أجل المتعة والتسلية، بل تهم مؤرّخين ومثقفين معنيين بفهم تاريخي «علمي»[١٠٤].

في معرض ردّه على فوغل، يتناول إلتون هذه العناوين الستة، معترضًا على «علمية» التاريخ، وشارحًا من جديد مفهومه حول التاريخ التام أو الصحيح، كما شرحها سابقًا في كتابه ممارسة التاريخ الآنف الذكر. يتوقف إلتون عند زعم فوغل القائل إن المؤرّخين التقليديين يتعاملون مع القرائن والشهادات بالطريقة نفسها التي يتعامل بها رجال القانون، ومع أن إلتون يُقر بأهمية النموذج القانوني في البحث والتأكد من القرائن، إلا أنه يرفض القياس التمثيلي (Analogy) الذي يربط التاريخ التقليدي بهذا النموذج، لأن البحث التاريخي يشمل موضوعات واسعة، ولا يقتصر على بناء سلسلة من البراهين المنطقية للأحداث كما هو الحال في المحاكم[١٠٥]. لم ينفِ إلتون أن المؤرّخين يستفيدون من التطور التكنولوجي الذي يساعدهم في البحث التاريخي، لكنْ هناك فرقٌ بين أن يستفيد المؤرّخ، مثلًا من دراسة الكتابة والنقوش (Paleography)، أو فقه اللغة (Philology)، أو الأنثروبولوجيا، وبين تحليل الوثائق وفقًا للمنهج التاريخي، بحيث لا يُصبح التاريخ تاريخ الكلمات، ولا قصة بني البشر الشاملة. في محاولة لخلق تعايش بين الكليومترية والتاريخ الحِرفي، يحذّر إلتون المؤرّخين الذين يدعون العلمية، أمثال فوغل، من الاستمرار في نظرتهم المتعجرفة، والمؤرّخين الحِرَفيين من التعصب الأعمى نتيجة شعورهم بأن منهجهم مهدد[١٠٦].

يضع إيغرز الكليومترية، من دون أن يُسميها، في سياق ظهور «التاريخ الجديد» الذي ينهل مناهجه من العلوم الاجتماعية، ويرى أن هذا التاريخ مرتبط بالتحول الصناعي الكبير الذي أعقب الحرب العالمية الثانية، وظهور النظام السياسي العالمي في فترة الحرب الباردة، وهما ما جعلا مؤرّخين في الولايات المتحدة وغيرها من دول الغرب، يعتقدون بأن الظروف الجديدة تقتضي تعزيز

(١٠٤) Fogel and Elton, pp. 42-65.

(١٠٥) انظر: Fogel and Elton, pp. 76-108.

(١٠٦) انظر: Fogel and Elton, pp. 116-121.

العلوم الاجتماعية وتبني مناهج جديدة في الكتابة التاريخية تتلاءم مع واقع العالم الحديث. تزامن هذا كله مع ظهور الكمبيوتر، ما أتاح لدارسي المجتمع والسياسة والتاريخ، منذ خمسينيات القرن العشرين، استخدام القياسات الكمية والادعاء بعلمية فروع الدراسات الاجتماعية والتاريخية. طبّق هؤلاء القياسات الكميّة في رصد سلوك الناخبين، وتعقب الديموغرافيا وما تشمله من دراسة مبنى العائلة، ومعدّلات الولادة والموت، وجيل الزواج، والسلوك الجنسي، ودراسة أخلاقيات الناس في مجتمع معطى. يعتبر إيغرز دراسة فوغل حول السكك الحديدية أبرز مظاهر «التاريخ الاقتصادي الجديد»، أو «التاريخ الجديد» في الولايات المتحدة. ففي نظر إيغرز يلتقي منهج فوغل وغيره من مؤرّخي الكليومترية مع منهج مؤرّخي أنال الفرنسيين، ومؤرّخين اجتماعيين في اسكندينافيا وغيرها من دول أوروبا، أي الذين يطلقون على كتابتهم التاريخية اسم «التاريخ الاجتماعي العلمي»[١٠٧]. ومع أنه يعتقد بأن نظرة مفكّري ما بعد الحداثة، أمثال فوكو ودريدا، حرّفت مفهوم الفكر التنويري، يقر إيغرز بأن المعرفة الموضوعية التي توخّاها التاريخ الاجتماعي العلمي وغيره من مدارس تاريخية في القرن العشرين، بقيت حلمًا نبيلًا يراود المؤرّخين. ويضيف إيغرز أن نقد بعض المؤرّخين للعقلانية العلمية في الكتابة التاريخية تجاوز حدوده المعقولة إلى درجة الزعم بأن الكتابة التاريخية لا تختلف عن الكتابة الأدبية المتخيلة، وذلك بسبب غموض أفكار التنوير حول العقلانية والموضوعية. يجب علينا إذًا، بحسب إيغرز، أن نُعيد النظر بشكل نقدي في هذه العقلانية، وفي الوقت نفسه ينبغي ألا نتخلّى عن إرث التنوير[١٠٨].

كما رأينا سابقًا، حاول بعض فلاسفة التاريخ وبعض المؤرّخين أن يعيدوا النظر بمقولات الفكر التنويري العقلاني، وأن يقترحوا معرفيات ومنهجيات جديدة تُعيد الاعتبار إلى الكتابة التاريخية الموضوعية. سوف ننهي هذا الفصل بعرض مقاربة أفيزير توكر (A. Tucker) (١٩٦٥ -)، أحد فلاسفة التاريخ الجدد الذين يدافعون بقوة عن علمية الكتابة التاريخية. سنعرض ونحلّل حججه التي تقوم عليها هذه العلمية من خلال كتابه معرفتنا الماضي: فلسفة الكتابة

(١٠٧) Iggers, *Historiography*, pp. 41-47.

(١٠٨) Iggers, *Historiography*, pp. 144-145.

التاريخية (٢٠٠٤)[١٠٩]، وما زالت أصداؤه تشد كثيرين من المهتمين بالمعرفة التاريخية.

تاسعًا: الكتابة التاريخية علمية منذ رانكي

يرسم توكر، في مقدّمة كتابه، الخطوط العريضة لمفهومه حول فلسفة الكتابة التاريخية، منطلقًا من تعريف المصطلحات الرئيسة التي يستخدمها. يبدأ بتعريف مصطلح «التاريخ» الذي يحمل، في نظره، معاني غامضة تظهر في تعريفات المؤرّخين وفلاسفة التاريخ. فعلى سبيل المثال، يساوي المؤرّخ الفرنسي المعروف جاك لوغوف (J. Le Goff) (١٩٢٤ -)، أحد أبرز مؤرّخي مدرسة أنال الفرنسية، بين «التاريخ» والقصة المروية. أما وليم دراي فيعرّفه باعتباره أحداث الماضي، أو دراسة أحداث الماضي. يُضيف المؤرّخ البريطاني المعروف أرثور مرويك (A. Marwick) (١٩٣٦ - ٢٠٠٦) إلى تعريف دراي ثلاث مميزات أخرى: تأويل ناتج من البحث، والمعرفة المتراكمة نتيجة دراسة الماضي، وجوانب المعرفة المتراكمة التي نعتبرها ذات دلالة ومغزى. أما توكر نفسه فيميز بين مصطلحي «التاريخ» و«الكتابة التاريخية»، فيعرّف الأول باعتباره أحداث الماضي، ويُعرّف الثاني باعتباره عروضًا مقدمة ومتمثلة في تأويل أحداث الماضي على شكل نصوص وأفلام وتسجيلات صوتية، وهو إنتاج المعرفة حول الماضي بصورة جاهزة لاستهلاك القراء. لا يقتصر التأويل على المعرفة، بل يتعدّاها إلى جوانب أخلاقية وجمالية وسياسية وغيرها من القيم[١١٠].

إن الفصل بين التاريخ والكتابة التاريخية، عنده، مواز للفصل بين الطبيعة التي يدرسها العلماء والعلم الذي يدرس هذه الطبيعة، ما يعني أن توكر يرى أن للتاريخ وجودًا مستقلًا عما يكتبه المؤرّخون. واستكمالًا لهذا المنطق، يرى توكر أن فلسفة العلم تدرس العلم من حيث علاقته مع القرائن، ولا تدرس الطبيعة بشكل مباشر، وإن فعلت ذلك تحوّلت إلى مجرد علم، وفقدت صفتها

---

(١٠٩) Aviezer Tucker, *Our knowledge of the Past: A Philosophy of Historiography* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004).

(١١٠) Tucker, pp. 1-2.

الفلسفية. وعلى المنوال نفسه، فلسفة الكتابة التاريخية تدرس إبستيمولوجيا معرفتنا للتاريخ، والعلاقة بين الكتابة التاريخية والقرائن، ولا تدرس التاريخ مباشرة، وإن فعلت ذلك تحوّلت إلى مجرد كتابة تاريخية علمية تدرس التاريخ عبر قرائنه الباقية. يرى توكر أن فلسفة الكتابة التاريخية تُعالج، مثل الفروع المافوقية (Meta-disciplines) كلها في الفلسفة، ثلاثة جوانب رئيسة: فينومينولوجية (Phenomenological)، وصفية (Descriptive) وتوجيهية (Prescriptive). والسؤال المركزي في الجانب الفينومينولوجي هو كيف يفهم المؤرّخون مشاريعهم البحثية والكتابية؟ لذلك يقوم الجانب الفينومينولوجي بتحليل التجربة الواعية للعلماء أو المؤرّخين، من خلال تقويم ملاءمة مشاريعهم البحثية لقيم الوعي المطلوبة عندهم وعند الآخرين. ويحاول الجانب الوصفي أن يعرض الصفات التي تتمتع بها الكتابة التاريخية باعتبارها فرعًا من فروع الدراسة، لذلك يرى توكر أن كل وصف فلسفي للكتابة التاريخية يحمل في طياته نظرية، لذا فإن فهم المفاهيم النظرية الجديدة في إبستيمولوجيا العلم وفلسفته مفيد في وصف الكتابة التاريخية وشرحها. من هنا يكون الوصف الفلسفي للكتابة التاريخية ركنًا أساسيًا في فهم التطور التاريخي لهذه الكتابة، تمامًا كما هو حال الوصف الفلسفي الذي يتناول التطور التاريخي للعلوم. ويتناول الفرع التوجيهي الفلسفي المافوقي المعايير الصحيحة لممارسة الكتابة التاريخية، كما يفعل بعض فلاسفة التاريخ الذين ينصحون المؤرّخين بتبنّي مناهج في الفهم والتفسير التاريخيين[١١١].

يحذّر توكر من الخلط بين الجانب الوصفي والجانب الفينومينولوجي، لأن هذا الخلط يؤدي حتمًا إلى مزج بين وصف الكتابة التاريخية ووصف ما يُفكّر به المؤرّخون حول ممارستهم. كما أنه يُحذّر من خلط الجانب الوصفي مع الجانب التوجيهي الذي يؤدي، حتمًا، إلى مزج الوصف بالنصائح المقترحة في شأن الكتابة التاريخية «الصحيحة». يمكن ملاحظة مزج مثل هذا عند بعض الفلاسفة الوضعيين المنطقيين أمثال همبل الذي نصح المؤرّخين بتبني نموذجه في التفسير التاريخي. بعد هذا التقسيم، يُذكّرنا توكر بأن الكتابة التاريخية العلمية ظهرت في القرن التاسع عشر، حين تبنّت مناهج مشتركة، أنتجت معرفة

---

(١١١) Tucker, pp. 2-3.

تاريخية، كانت هي موضوع دراسة فلسفة الكتابة التاريخية. هنا يختار توكر آراء فلاسفة يشاطرونه الرأي حول مفهومه للكتابة التاريخية، منهم ليون غولدشتاين (L. Goldstein) (١٩٢٧ - ٢٠٠٢) الذي يُميز بين المنتج النهائي التاريخي الذي يظهر على شكل سردية معروضة لجمهور القرّاء، يطلق عليها البناء الفوقي (Superstructure)، وعملية البحث التاريخي التي يقوم عليها هذا المنتج وما يصاحبها من تعامل المؤرّخ مع القرائن وغيرها من نشاطات حِرَفية، ويطلق عليها البناء التحتي (Infrastructure). يتبنّى توكر هذا التمييز، محذّرًا من الاعتماد على البناء الفوقي في فلسفة الكتابة التاريخية، لأن اعتمادًا مثل هذا لا يبني إبستيمولوجيا لهذه الفلسفة. لذلك، يعلن توكر أن كتابه يركز على إبستيمولوجيا البناء التحتي بهدف فهم طرائق البحث في الكتابة التاريخية العلمية التي تساعد، بحسب نظره، في تقويم المعرفة التاريخية(١١٢).

يحدّد توكر، في مقدمة كتابه، موقفه من التيارات الفكرية لما بعد الحداثة، ذلك حين يفرّق بين المدارس الفلسفية التحليلية الأنغلوساكسونية التي ترى أن معاني الكلمات والجمل نابعة من علاقتها مع الواقع، وفكر ما بعد البنيوية القارّي (أوروبا من دون إنكلترا) الذي يرى أن معاني الكلمات نابعة من علاقاتها مع كلمات أخرى. من هنا، يضع توكر قضية العلاقة بين الكتابة التاريخية والقرائن في أولوياته، زاعمًا أن كتابه جاء «ليحرر الكتابة التاريخية من الطموحات الإمبريالية» لفكر ما بعد البنيوية، وهو فكر يُعالج تأويل نص السردية، أو البناء الفوقي المتعلّق بفلسفة اللغة التي تختلف في نظره عن فلسفة الكتابة التاريخية(١١٣). لهذا نرى توكر يستعين بالفيلسوف الأميركي ويلارد فان أورمان كوين (O. Quine) (١٩٠٨ - ٢٠٠٠) حين يشرح مفهومه للكتابة التاريخية العلمية، فهذا الأخير يزعم بأن الكتابة التاريخية علم شامل ومتكامل يربط القرائن بأطرها وسياقاتها، ويقدّم معلومات ذات مصداقية(١١٤)، وما على إبستيمولوجيا هذه الكتابة إلا أن تدرس العلاقة بين الجهد (Input) والمردود (Output) النظري لمنتج البحث التاريخي(١١٥). معتمدًا ومطوّرًا هذا المفهوم

(١١٢) Tucker, pp. 3-7.

(١١٣) Tucker, p. 8.

(١١٤) Tucker, p. 120.

(١١٥) Tucker, p. 9.

لكوين، يرى توكر أن فلسفة الكتابة التاريخية - خلافًا لفلسفة التاريخ التجريدية الميتافيزيقية - تميز بين ثلاثة أنواع من القرائن:

- المُقرَّرة (Determined) التي أُقرّت صحتها.

- غير المُقرَّرة (Indeterminate) التي لا يمكن إقرار صحتها.

- قرائن تحت طائل الإقرار، أو ما دون المقررة (Underdetermined) التي لم يتم إقرارها بعد، أو ما زالت تنتظر توافر معلومات جديدة كي يتم إقرارها.

لأن القرائن غير المقررة لا تصلح لاستخدامها بشكل معقول، تهتم الكتابة التاريخية بنوعي القرائن المقررة، وتلك التي ما زالت تنتظر إقرارها. والتمييز بين هذه الأنواع الثلاثة من القرائن، في نظره، لا يمتّ بصلة إلى التمييز بين تفسير أحداث التاريخ وقرائن مأخوذة من الحوليات التاريخية (Chronicles) التي يعتمد عليها المؤرّخون باعتبارها صحيحة، منبّهًا من قبول تلقائي لكل قرائن أحداث الحوليات، لأن بعضها ما زال غير مقرر، وينقصه معلومات إضافية كي يتم إقراره[١١٦].

استكمالًا للمنطق الذي بدأه بالتمييز بين البناء التحتي والبناء الفوقي، وتمييزه بين أنواع القرائن، يُقسم توكر فلسفة الكتابة التاريخية إلى قسمين: قسم فلسفة الكتابة التاريخية العلمية المرتبطة بالإبستيمولوجيا، وقسم فلسفة الكتابة التاريخية التأويلية التي تضمّ في تأويلها نواحي ذات طابع قِيمي أخلاقي، ونواحي سياسية وجمالية، والخلط بين هذين القسمين، في نظره، نابع من عدم التمييز بين المعرفة التي تُقدّمها الكتابة التاريخية وتأويل هذه المعرفة، لذلك فالخلط بينهما يؤدّي إلى خلط أسئلة متعلّقة بالمعرفة التاريخية مع أسئلة تتعلّق بتقويمها، ويؤدّي بالتالي إلى عدم التمييز بين الجمل السردية التي تصف الأحداث، والجمل السردية التي تقدم تقويمًا لهذه الأحداث. لهذا يشدّد توكر على أن الكتابة التاريخية العلمية تستعمل الجمل السردية بهدف وضع الحدث في مساره التاريخي، بينما تستخدم الكتابة التاريخية التأويلية الجمل السردية بهدف إبراز أهمية الحدث وما يحمله من قيم. لكن توكر يقر بأن المؤرّخين

---

(١١٦) Tucker, pp. 9; 45; 256, and p. 258.

يستخدمون، أحيانًا، أحكامًا ذات طابع قيمي عندما يريدون شرح جوانب معينة متعلقة ببحوثهم العلمية بهدف تعريف القارئ إلى منهجيتهم[١١٧].

لأن القرائن التاريخية مركزية عنده، يقارن توكر بين فلسفة العلم وفلسفة الكتابة التاريخية، مستنتجًا أن هناك تشابهًا كبيرًا إلى حد التوافق بين المقاربات النظرية التي تُعالج الاثنتين. يبدأ توكر بعرض ثلاث مقاربات مقبولة في فهم فلسفة العلم: تعتمد **الأولى** على أن القرائن تثبت النظرية، **والثانية** ترى أن النظرية تقود إلى القرائن فتختار منها الأفضل في التفسير، أما **الثالثة** فتجمع بين المقاربتين الأولى والثانية. وعلى نحو مشابه، تعتمد مقاربات فلسفة الكتابة التاريخية على القرائن التي تثبت صحة هذه الكتابة، في الوقت نفسه الذي تقوم فيه الكتابة التاريخية بتقديم تفسير للقرائن. تؤدي هذه المقاربات إلى فهم طبيعة المعرفة العلمية وحدودها ومداها للماضي وهي ما نتعلم منها الكثير. معتمدًا على وجود معرفة تاريخية مؤكّدة، ينتقد توكر المعترضين عليها الذين يعزون عدم وجودها إلى خيارين لا ثالث لهما: إما التشكيك (Skepticism) المطلق بوجودها، وإما وجودها الخفي (Esotericism) الذي يُعيق تفسير كيفية وجودها ولماذا هي موجودة[١١٨]. وللردّ على هذين الخيارين النافيين للمعرفة التاريخية، يعتمد توكر على مبدأ التوافق (Consensus) بين المؤرّخين على وجودها، واضعًا ثلاثة شروط لهذا المبدأ: **الأول** أن يكون توافق المؤرّخين ليس قائمًا على إكراه (Un-coerced)، **والثاني** أن يكون التوافق قائمًا من مؤرّخين متغايرين (Heterogeneous) في وجهات نظرهم، **والثالث** أن يضم هذا التوافق مجموعة كبيرة جدًا من المؤرّخين. أظهر تطور الكتابة التاريخية، في نظر توكر، أن هؤلاء المؤرّخين يتوافقون على نتائج بحوثهم التاريخية بشكل مستقل عن اختلاف مصالحهم، وتبدّل الفترات التاريخية، والسياقات التي يكتبون فيها، ومستقل عن تنوّع اعتقاداتهم وآرائهم السياسية وغيرها. يختلف هذا التوافق عن توافق جماعة متجانسة (Homogeneous) تصل إلى توافقها بالإكراه من سلطة معيّنة أو أيديولوجية مشتركة. وفي نظره أن المؤرّخين المتغايرين المتوافقين لا يختلفون عن سائر العلماء الذين يتوافقون على النموذج - المثال الذي عبّر عنه

---

(١١٧) Tucker, pp. 10- 14.

(١١٨) Tucker, pp. 14- 19.

كُون، واعتبره العمود الفقري للعلم النظامي. لكن توكر يُعيد النظر من جديد في مقولات كُون المتعلقة بتوافق الجماعة العلمية على معايير إدراك المعرفة العلمية، وفي نظره (كُون) يرتكز توافق الجماعة العلمية على تماسكها، وعلى معايير الدقّة التي تتبنّاها، وعلى النتائج العملية لبحوثها، أكثر من ارتكازها على طراز نظري معيّن يجمعها. ومع أن توكر يُقر بأهمية المعايير، إلا أنه يرى أن العلاقة المنطقية بين معايير الإدراك والمعرفة ومناهجها، ليست كافية وليست ضرورية للتوافق. وعلى الرغم من أن معايير إدراك المعرفة المقبولة والمسيطرة تغيّرت عبر التاريخ، محدثة شروخًا معيّنة في التوافق، إلا أن هذا التوافق استطاع الصمود بسبب قيامه على شروطه الثلاثة الأساسية: اللاإكراه والتغاير ووجود جماعة علمية تضم أعدادًا كثيرة من المؤرّخين(١١٩).

يرى توكر أن النموذج - المثال للكتابة التاريخية العلمية ظهر في ألمانيا، في النصف الأول من القرن التاسع عشر، ومن ثم انتشر إلى سائر العالم حين حصل توافق تلقائي بلا إكراه (Un-coerced) بين جماعة متغايرة (Heterogeneous) في التوجّهات كانت قد تبنّت مفاهيم ونظريات وقيم إدراك مشتركة، وأخذتها من ثلاثة فروع في الدراسة: نقد النصوص التوراتية والفيلولوجيا الكلاسيكية ودراسة اللغات المقارنة. قدّم توكر عرضًا مفصلًا لتطور هذه الفروع الثلاثة التي سبقت الكتابة التاريخية العلمية التي أسسها رانكي حين تبنّى مناهج إدراك جديدة قائمة على جمع القرائن، نقدها، تحليلها، ومن ثم الاستنتاج. استكمالًا لتحليل مقومات الكتابة التاريخية العلمية، عرض توكر تطوّر فرع دراسة البيولوجيا الذي لحق بالكتابة التاريخية، معتبرًا أن البيولوجيا استفادت من مناهج الكتابة التاريخية، ليخلص من هذا العرض المفصّل إلى نتيجة مفادها أن تطور هذه الفروع كلها (نقد النصوص التوراتية والفيلولوجيا الكلاسيكية ودراسة علم اللغات المقارن والكتابة التاريخية والبيولوجيا) مرّت بمراحل متشابهة من حيث معالجة العلاقة السببية بين النظرية والقرائن. يخصّص توكر مكانًا واسعًا لشرح مقومات نموذج رانكي العلمي الذي جمع حوله مؤرّخين متغايرين من أقطار أوروبية عديدة. أخذ هذا النموذج يتطوّر عبر أشكال مختلفة من الكتابة التاريخية حتى ظهور رانكية جديدة في ثمانينيات القرن

(١١٩) Tucker, pp. 23-45.

التاسع عشر، مدخلة أنواعًا جديدة من القرائن من خارج الأرشيفات السياسية، ومتخطية حدود التاريخ السياسي إلى دراسة التاريخ الاجتماعي والاقتصادي. وعلى الرغم من أن قسمًا كبيرًا من التاريخ الاجتماعي والاقتصادي ابتعد من الأصول الرانكية، إلا أن قسمًا كبيرًا منه لم يتخلّ عن الاعتماد على القرائن في استخلاص المعرفة التاريخية(١٢٠).

يعتقد توكر أن الكتابة التاريخية العلمية يمكن أن تُصاغ بأشكال عديدة، منها ما هو عام على شكل تجريدي، أو محلّي محدّد في المكان والزمان، ومنها ما هو على شكل سردية وجزء من قصة، أو على شكل خلاصة معلومات إحصائية ليست قائمة على حبكة قصصية، لكن كلها تشترك في الاعتماد على فحص فرضيات التفسير النابعة من معالجة القرائن. يُقر توكر بأن المؤرّخين لا يلاحظون، أو لا يرون أحداث الماضي كما يلاحظ العلماء الظواهر، وذلك حين يحلّلون ويشرحون العلاقة بين القرائن والفرضيات كي يصلوا إلى الاحتمال المقبول في تفسير الظاهرة. هنا يتبنّى توكر نظرية الاحتمالات البايسية (Bayesian probability) المنسوبة إلى عالم الرياضيات، توماس بايس (T. Bayes) (١٧٠٢ - ١٧٦١). تقيس هذه النظرية احتمالات التحقق من فرضية وجود ظاهرة معيّنة، أو فرضية حصول حدث معيّن، أو فرضية الأسباب التي أدّت إلى الظاهرة أو الحدث على ضوء المعطيات ذات الصلة. يتم القياس عن طريق مجموعة من معايير تقرر الاحتمال الأكثر ملاءمة والأصلح في معرفة الظاهرة أو الحدث. وبما أن أحداث التاريخ غير متكررة، وجد توكر البايسية مناسبة لتفسير ممارسة المؤرّخين لعملهم البحثي، لأنها تتقصّى الاحتمال المرشح أن يكون صادقًا، ما يُميّزها من نظرية التفسير العلمي القائمة على قياس تكرار الظاهرة أو الحدث. يبني توكر قياساته عن طريق معادلات رياضية، الرموز فيها مأخوذة من الحرف الأول أو الحرفين الأولين من الكلمات في الإنكليزية، بحيث يمثل كل رمز عنصرًا من عناصر هذه المعادلات: Pr ترمز إلى الاحتمالات (Probability) التي يفحصها المؤرّخون وفلاسفة الكتابة التاريخية، H ترمز إلى الفرضية (Hypothesis) المطروحة حول أحداث الماضي، E ترمز إلى القرينة (Evidence) المأخوذة عادة من تشابه أو تماثل بين مصدرين تاريخيين أو أكثر، وأخيرًا B

(١٢٠) Tucker, pp. 46- 91.

التي ترمز إلى خلفية (Background) معرفة النظريات والمناهج وفرضيات أخرى لها علاقة بالكتابة التاريخية. إن فهم نظريات ومناهج وفرضيات أخرى ضروري لفهم الكتابة التاريخية، لأن هذا الفهم يسمح بخلق توافق بلا إكراه بين جماعة المؤرّخين المتغايرين في توجهاتهم الفكرية والاجتماعية والسياسية[١٢١].

كي لا نجهد القارئ بحسابات ذات طابع رياضي، نعطي بعضًا من الأمثلة على طريقة اعتماد توكر على هذه الحسابات، فهو يبني رموزًا من أحرف تدل على أجزاء معادلاته: إن الجزء Pr (H/E&B) يعني احتمالًا قويًا للظاهرة التاريخية، في ضوء فرضية، ووجود قرينة معطاة، في ضوء خلفية معلومات متوافرة مسبقًا. كي يشرح ذلك، يعطي توكر مثالًا تاريخيًا وهو احتمال فرضية أن يكون جورج واشنطن أول رئيس للولايات المتحدة. هذا هو احتمال قوي (مثبت) في ضوء القرائن الوثائقية الكبيرة، وفي ضوء خلفية معرفة السلسلة السببية التي أدّت إلى التوصل إلى هذه القرائن. يمثل الجزء Pr (H/B) احتمالًا مسبقًا (Prior Probability) لفرضية معيّنة، في ضوء خلفية معلومات تشمل النظريات والكتابة التاريخية القائمة قبل إثبات قرينة الفرضية المطروحة، فمثلًا، احتمال فرضية أن تكون مدينة طروادة المدمرة قائمة قبل القرن الثاني عشر ق. م. كان احتمالًا ضعيفًا، في ضوء خلفية المعلومات المعطاة قبل اكتشاف آثارها في القرن التاسع عشر. يُعبّر الجزء Pr (E/H&B) عن احتمال قوي (مثبت) لوجود قرائن كثيرة حول قضية تاريخية معيّنة، في ضوء الفرضية المُعطاة، وفي ضوء خلفية المعلومات. فمثلًا احتمال أن نجد وثائق كثيرة تدل على أن واشنطن كان الرئيس الأول للولايات المتحدة هو احتمال قوي، في ضوء قرائن الفرضية، وفي ضوء خلفيات المعلومات التي تشمل النظريات وطبيعة الوثائق المتعلقة بذلك، بما فيها طريقة حفظ هذه الوثائق، وتعامل المؤسسات الرسمية معها، وفي استخدامها مدة قرنين من الزمن. يمثل الجزء Pr (E/B) توقعًا (Expectancy) للوصول إلى احتمال ناجز، في ضوء القرائن، وفي ضوء خلفية المعلومات المعطاة. يصبح الاحتمال اللاحق (Posterior Probability) ناجزًا نتيجة فحص منطقي للفرضية، في ضوء ظهور قرينة جديدة وزيادة خلفيات المعلومات. يمكن التعبير عن الاحتمال

---

(١٢١) Tucker, pp. 95- 97.

اللاحق الناجز بالجزء Pr (H/E&B) الذي ذكرناه سابقًا، وهو احتمال ذو نسبة عالية أن يكون الاحتمال الأقوى بعد التحقق من الفرضية. يعطي توكر مثالاً على ذلك أن التعرف إلى قرينة وجود كتاب نثري منشور بلغة معطاة، يجعلنا نطرح فرضية تقول إن معرفة القراءة والكتابة كانت منتشرة بين أصحاب تلك اللغة في زمن نشر الكتاب. يبحث، إذًا الاحتمال اللاحق عن صحة الفرضية بانتشار القراءة والكتابة، في ضوء خلفيات النظرية العامة التي تقول إن النثر الأدبي ليس مثل الشعر الذي يسبق النثر ويحفظ شفويًا بالذاكرة، بل يتطور النثر نتيجة معرفة القراءة والكتابة. وفي ضوء خلفيات معرفة هذه النظرية، يُصبح هذا الاحتمال اللاحق لهذه الفرضية احتمالاً قويًا من الدرجة الأولى[١٢٢].

يستخدم توكر البايسية لشرح نظريته «العلمية» في الكتابة التاريخية الملتزمة بنموذج - مثال علمي متفق عليه منذ رانكي، مزوِّدًا شرحه هذا «بمعادلات» رياضية يقيس بواسطتها القضايا كلها التي تطرحها الكتابة التاريخية، مثل الحقيقة التاريخية والسببية والتفسير والتأويل التاريخي... إلخ. لأن هذا النموذج العلمي يقوم على التوافق بين مؤرّخين مختلفين في التوجهات الفكرية، يميز توكر بين جماعة مؤرّخين متغايرين (Heterogeneous) في التوجهات الفكرية، توافقت بلا إكراه (Un-coerced) حول هذا النموذج العلمي، وجماعة منشقة لا تلتزم قواعد النموذج. وفي نظره، يصل المؤرّخون إلى فرضيات كتابة تاريخية متناقضة ومختلفة عندما يحاولون إقرار النظريات والقرائن معتمدين على مقولات غير متجانسة، ما زالت تحت طائل الإقرار، أو ما دون المقررة (Underdetermined). يقسم توكر ما يعتبره كتابة تاريخية تحت طائل الإقرار أو ما دون المقررة إلى ثلاثة أنواع:

- كتابة تاريخية يختار فيها المؤرّخون أوصافًا تاريخية، بحيث يضيفون إلى القواعد العلمية المتفق عليها، نظريات متعددة ما دون المقررة. يتم تقويم هذا النوع من الكتابة عن طريق دراسة متعمقة، تفحص ما هو دون المقرر، وما هو مقرر ومتفق عليه.

- كتابة تاريخية تُكثر فيها فرضيات ونظريات ربما تزيد من قاعدة القرائن

---

(١٢٢) انظر: Tucker, pp. 96-140.

ومجالها، لكن هذه الزيادة تجعلها غامضة، بحيث تكون الزيادة على حساب الدقة، وتؤدي إلى خلق فجوة بين النظريات والقرائن.

- كتابة تاريخية تكون فيها معظم الفرضيات تحت طائل الإقرار وتنتظر أن تصبح مقررة. إنّ كتابة من هذا النوع هي تأويلات (Ad hoc) خاصة بالنوع الثاني الغامض الذي ما زالت فيه النظريات غير مقررة، وهي بالتالي نظريات لا تتمتع بالدقة.

ربما يتنبّه المؤرّخون الذين لهم خلفيات نظرية مشتركة ما زالت غير مقررة، إلى الفرق بين تأويلاتهم الفردية، والمدرسة النظرية الغامضة التي ينتمون اليها. وعلى الرغم من ذلك، يبقى هؤلاء المؤرّخون في حالة لا يفهم واحدهم الآخر، بحيث تؤدي تأويلاتهم المختلفة إلى شرذمة في صفوف المدرسة النظرية الواحدة(١٢٣).

ينطلق توكر من رؤية حداثية ترى العلم يتقدم دائمًا حيث إنه يُضيف على الدوام قرائن جديدة ومعرفة جديدة، لكن رؤيته الحداثية هذه تنظر إلى «العلم» من منطلق ما بعد الوضعية التي لم تتخلّ عن فكرة الفصل بين الحقيقة التاريخية وتقويمها، ولم تتنازل عن شمولية العلم. من هنا نلاحظ - كما ذكرنا سابقًا - أنه يفرّق بين معرفة تاريخية صرفة، تحمل في طياتها مفاهيم إدراك جمة، وتأويلها الذي يحمل في طياته قِيمًا أخلاقية أو عقائدية. وعلى الرغم من أنه يُقر بأن بعض المؤرّخين لا يفصلون بين المعرفة التي يقدّمونها وتأويلاتهم لها، إلا أنه يشدد على أن أساليب الكتابة التاريخية المختلفة في الصوغ والعرض لا تضرّ بعلاقتها مع القرائن، ولا في مكانتها المعرفية، لأن موضوع الدراسة التاريخية يتمثل في الممارسة البحثية وليس في المنتج النهائي للدراسة(١٢٤). يعتقد توكر أن النظريات والمناهج المألوفة التي يستعملها المؤرّخون هي حول نقل المعلومات عبر الزمن من الحدث التاريخي إلى القرينة، ومن ثم الاستدلال من هذه القرينة إلى السبب المشترك لوقوع الحدث(١٢٥). فهو يرى أن عمل المؤرّخين يتركز في الأنماط الخاصة للسلاسل السببية التي تحفظ

---

(١٢٣) انظر: Tucker, pp. 141-184.

(١٢٤) Tucker, p. 92.

(١٢٥) Tucker, p. 21

المعلومات، لذلك يستعمل هؤلاء المؤرّخون النظريات من أجل معرفة طرائق البحث عن قرائن ما زالت غير مقررة، تنتظر إقرارها (Underdetermined)، وحين يجدون قرائن جديدة، يقومون بتحليلها لتصبح قرائن نافعة لهم. من هنا يرى توكر أن تثبيت القرائن وتفسيرها بحاجة إلى نظريات تفيد في ربط الكتابة التاريخية بالقرائن وحسب، وليس إلى نظريات تأويلية أخرى[١٢٦]. يشدد توكر على أن انتقاء قرائن بهدف جعلها مناسبة للبحث التاريخي يضرّ، لأن الانتقاء يحمل في طياته دائمًا نظرية (Theory Laden) مفروضة على الكتابة التاريخية[١٢٧]. لذلك، تقتصر وظائف النظرية في الكتابة التاريخية العلمية، في نظره، على ثلاثة مجالات رئيسة: توضيح كيفية إشارة القرائن إلى صحة ودقة المعلومات، وإيجاد السلاسل السببية لهذه المعلومات وقياس تأثيرها في متلقيها من القراء[١٢٨].

يخضع قياس الفائدة من استخدام نظرية معينة في الكتابة التاريخية، في نظر توكر، إلى معيارين:

- اتفاق متزامن (Consilience) بين المؤرّخين حول العدد الأكبر من أصناف القرائن والتفسيرات.

- تبسيط (Simplicity) هذه النظرية عن طريق استثناء أو معاكسة أكبر عدد من الفرضيات المطروحة في تفسير قضية تاريخية.

لذلك، تنبع قيمة النظرية المفيدة من توازن بين الاتفاق المتزامن والتبسيط. يُضيف توكر، في هذا الصدد، أن إضافة افتراضات احتياطية ربما تكسب النظرية اتفاقًا متزامنًا أكبر حول تفسير قضية تاريخية معطاة، لكن إضافة افتراضات احتياطية يكون، عادة، على حساب التبسيط، كما أن زيادة في تبسيط النظرية يكون، عادة، على حساب الاتفاق المتزامن بين المؤرّخين. يبرز عدم التوازن هذا في أجزاء الكتابة التاريخية التي ما زالت غير مقررة، وتنتظر إقرارها. إن النظريات المبسّطة زيادة على اللزوم، في

---

(١٢٦) Tucker, pp. 93-95.

(١٢٧) Tucker, p. 106.

(١٢٨) Tucker, p. 74.

نظره، لا تستطيع تفسير أنواع قرائن مختلفة واسعة المجال ما زالت غير مقررة، لأن تفسيرًا مثل هذا يحتاج إلى تأويلات مختلفة، بخاصة وتحتاج، أيضًا، إلى إضافات تأويلية تؤول كل جزء من هذه القرائن. ومن جهة أخرى، يشدّد توكر على أن النظريات غير المبسطة التي تتمتع باتفاق متزامن واسع، هي نظريات غير دقيقة ينقصها التجانس الداخلي. يتجلّى ذلك، في نظره، في أغلبية النظريات الغامضة المرتبطة بمدارس في الكتابة التاريخية، قد تتمتع باتفاق متزامن واسع، لكنها تضم، على الأكثر، تأويلات مختلفة خاصة تفقدها المصداقية والتجانس الداخلي وتؤدي إلى تضارب منطقي في ما بينها[١٢٩].

يُقرّ توكر بأن المؤرّخين غير موحّدين حول معالجة الجانب الذي ما زال غير مقرر، ما يجعل الكتابة التاريخية مشوشة، تتجاذبها مدارس نظرية، ذات مصالح آنية وعقائد فكرية مختلفة - على المستوى الأفقي، وتضم أجزاء من حقول فرعية (Subfields)، ذات توجهات مختلفة - على المستوى العمودي، ما يقود إلى شرذمة بين جماعة المؤرّخين، ويجعل بعضهم يغرّد خارج سرب الملتزمين بقواعد الكتابة التاريخية العلمية. وفي نبرة فيها بعض من التشاؤم، يستنتج توكر أن هذه الشرذمة تحصّن وترسّخ التأويل، وتعزّز مكانة القرائن التي ما زالت غير مقررة في الكتابة التاريخية[١٣٠]. وعلى الرغم من هذه النبرة التشاؤمية، لم يتخلّ توكر عن فكرة علمية الكتابة التاريخية التي عرض حججها متسلحًا بمنهجية تعتمد على الفصل والتمييز بين المفاهيم والمصطلحات، مثل تمييزه بين الكتابة التاريخية والتاريخ، وبين البناء التحتي للكتابة التاريخية وبنائها الفوقي، وبين أنواع القرائن وأنواع التأويل وأنواع النظريات، إلى آخر القائمة التي عرضنا القسم الأكبر منها. وعلى الرغم من أن منهجية التقسيم والتمييز ساعدت توكر في إعادة الثقة عند المؤرّخين المؤمنين بعلمية التاريخ، إلا أنها لم تقفل الباب على أسئلة معرفية ومنهجية في شأن كثير من القضايا المختلف عليها بين المؤرّخين وفلاسفة التاريخ. ولربما تكون حججه «العلمية» تعكس نظام الحقيقة (Regime of Truth) الذي

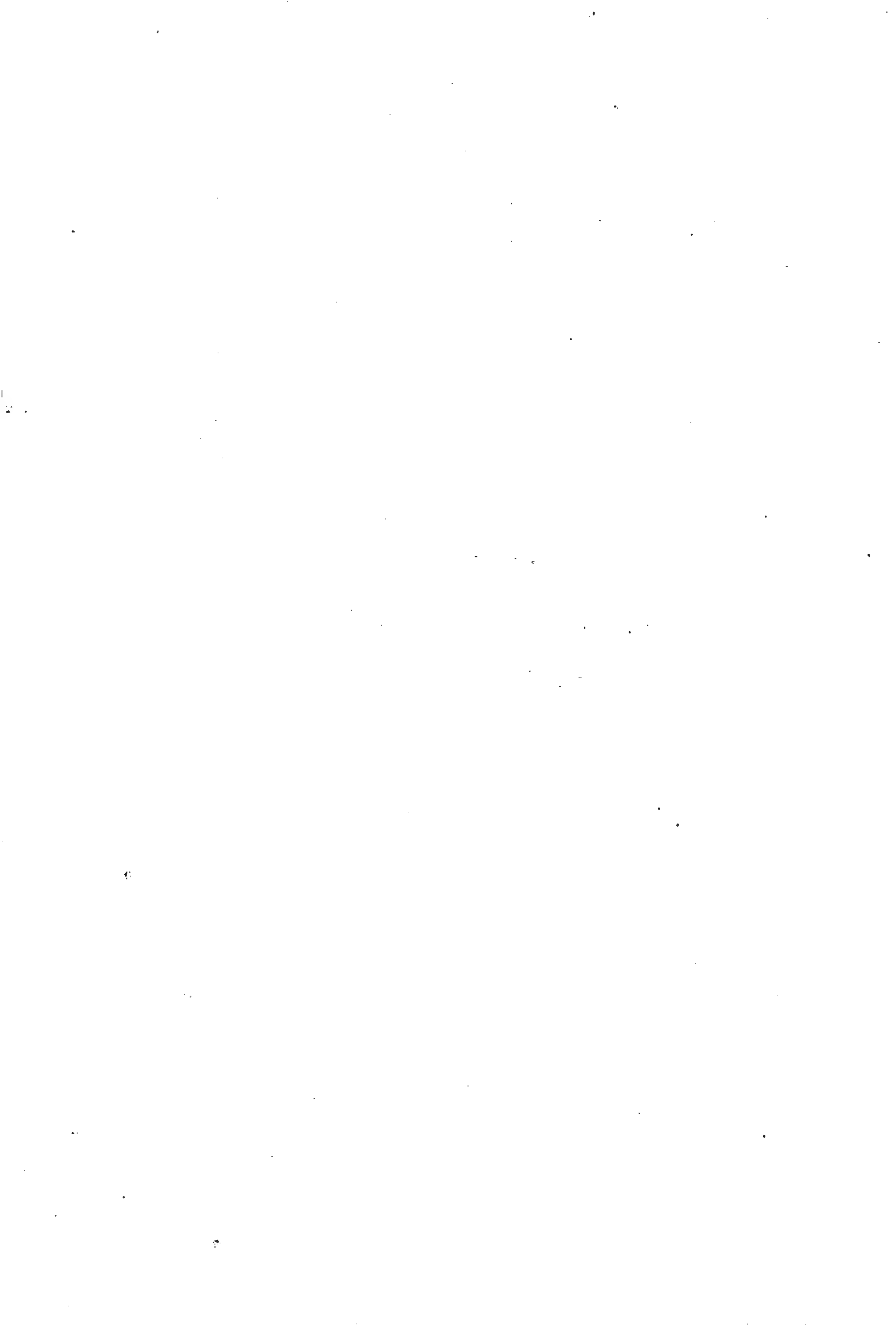
(١٢٩) Tucker, pp. 148-149.

(١٣٠) انظر: Tucker, pp. 151-184.

ينطلق منه خطاب ما بعد الوضعية أو الوضعية الجديدة، الذي يواجه نقدًا من تيارات ما بعد الحداثة. إن هذه الأخيرة تحلل الكتابة التاريخية باعتبارها وحدة متكاملة، ولا تعتمد على كل أنواع التمييز الذي انتهجه توكر، بحيث لا تفصل بين البناء الفوقي والبناء التحتي، ولا تفصل بين القرائن وتأويلها، وتركّز على أهمية اللغة وتحليل النصوص في فهم طبيعة المعرفة التاريخية. إن تحليل شكل الكتابة التاريخية ومحتواها، في الفصلين القادمين من هذا الكتاب، قد يساعدنا في تقويم مقارن بين معرفية ومنهجية الوضعية الجديدة ومعرفية ومنهجية ما بعد الحداثة.

الفصل الثالث

السياقات الاجتماعية والثقافية
في الكتابة التاريخية



أولًا: الفرق بين أحداث الحوليات والكتابة التاريخية

تناولنا في الفصلين السابقين القضايا المعرفية والمنهجية كما عرضها مؤرّخون وفلاسفة حاولوا فهم الكتابة التاريخية، وأبرزنا النقاشات التي صاحبت هذه المحاولات. سوف ننهج في هذا الفصل منهجًا مختلفًا يرتكز على عرض تعامل المؤرّخين وفلاسفة التاريخ مع الأحداث والسياقات والمسارات التاريخية وتحليلها، من دون أن نعود إلى هذه النقاشات، متوخّين معرفة طبيعة الكتابة التاريخية كما تظهر في الأعمال التاريخية. ننطلق في هذا العرض من المقارنة بين المواد الخام التاريخية كما تظهر في بقايا الماضي المكتوبة، والكتابة التاريخية التي تعتمد على هذه المواد في بناء منتجات تاريخية جاهزة لاستهلاك القراء، آخذين في الاعتبار أن المواد الخام تشمل أيضًا بقايا أركيولوجية غير مكتوبة. في مقدمة كتابه مقدمة إلى فلسفة التاريخ[1]، يميز وليم ولش (W. Walsh) (١٩١٣ - ١٩٨٦) بين المواد الخام التاريخية الموجودة في بقايا الماضي، ومنتج الكتابة التاريخية في الحاضر. يستعين ولش في ذلك بفيلسوف التاريخ الإيطالي المعروف بنيديتو كروتشه الذي ميّز بين التاريخ «التام» (Proper History) والكتابة التاريخية الحولية (Chronicle)، واصفًا الأول بالأفكار الحيّة (في الحاضر) حول الماضي، والثانية بالميتة والغامضة. ويشدّد على أن هذا التمييز لا يعني أن هناك فصلًا كاملًا بين الاثنين، ومن الممكن أن نجد عناصر كتابة حولية في أرقى أنواع التاريخ التام المحترف، على الرغم من نزوع هذا التاريخ إلى التخلّص من هذه العناصر، وخلق سردية متكاملة سلسة، تربط بين الأحداث العرَضية

---

(١) William H. Walsh, *An Introduction to Philosophy of History*, 2nd ed. (London: Hutchinson, 1967), pp. 33-34.

المنعزلة، لتكوّن «حبكة قصصية» متجانسة في فكرتها الأساسية. إن المؤرّخ، في نظر ولش، لا يكتفي بسرد الأحداث، بل يتعدّى ذلك إلى محاولة عرض أسباب حدوثها، وحين يفشل في ذلك، بسبب قلة القرائن، يجد نفسه يروي أحداثًا عرضية منعزلة لا تعطي الصورة الكاملة المتجانسة.

مع أن ولش يرى تشابهًا بين التاريخ والعلم من حيث مناهج الدراسة وتقنياتها، إلا أنه يشدّد على الاختلاف الجوهري المتعلّق بموضوع البحث. يبحث العلم، في نظره، عن الحقائق الشاملة العامة، بينما يبحث التاريخ عن أحداث ومسارات غير متكررة، يحاول فهم أسبابها ونتائجها، من دون أن يقيس عليها ظواهر تاريخية أخرى. يدرس المؤرّخ، مثلًا، الثورة الفرنسية في عام ١٧٨٩، أو الثورة الإنكليزية في عام ١٦٨٨، أو الثورة الروسية في عام ١٩١٧، ولا يبحث الخصائص العامة للثورات، أي أن المؤرّخ المحترف لا يسعى، مثل العالِم، إلى استقراء قواعد عامة من الحدث والمسار التاريخيين، ولا يتوخّى البحث عما ما وراء الحدث[٢].

في الصفحات التالية سوف نستفيد من تمييز ولش بين التاريخ التام والكتابة التاريخية الحولية في محاولة فهم العلاقة بين الحدث والمسار، مؤجّلين تناول آراء مؤرّخين وفلاسفة تاريخ يختلفون في رؤيتهم التاريخية عن تلك التي عبّر عنها ولش، في شأن عدم إمكانية ربط ظاهرة تاريخية معيّنة بظواهر تاريخية أخرى، من أجل وضع قواعد للتطوّر التاريخي. لا شك في أن التمييز الذي نوّه به ولش يفيدنا في فهم العلاقة بين الحدث والمسار في الدراسات التاريخية، ما يستوجب علينا عقد مقارنة بين الكتابة الحولية التي تصف عادة الحدث المنفرد في الماضي، وكتابة التاريخ التام في الحاضر التي تصف وتحلل مسارًا تاريخيًا في سياقاته الاجتماعية والسياسية والثقافية.

تشكّل الكتابة الحولية مصادر أولى للمؤرّخ الذي يسعى إلى تقديم منتج تاريخي، يؤول فيه هذه المصادر، ويرتّبها من جديد، ويختار منها ما هو مناسب له، ومن ثم يضعها في مسار تاريخي على شكل سردية. لا شك في أن الكتابات الحولية تأخذ أشكالًا عدة، مثل الكتابات السنوية (Annals)، أي تسجيل

---

(٢) Walsh, *An Introduction*, pp. 37-39.

الأحداث المهمة التي حدثت خلال سنة معيّنة، مثل مذكرات أفراد وتقارير رسمية لحكومات ومؤسسات وغيرها من أوصاف كتابية متعلّقة بأحداث شاهدها أو سمع عنها مسجّلوها في زمن معطى. لكن، كما أشار ولش، تحوي بعض الكتابات الحولية عناصرَ من الكتابة التاريخية المهنية، فتضيف إلى أوصاف أحداثها تقويمًا معيّنًا وتضعها في سلسلة سببية. ولمقتضيات منهجية المقارنة بين الكتابة الحولية والمنتج النهائي التاريخي، سوف نتجاوز تمييز ولش، مستعينين برؤية الفيلسوف الأميركي أرثور دانتو (A. Danto) (١٩٢٤ -) الذي يرفض تشبيه المؤرّخ المهني بشاهد عيان عايش الأحداث، كما روّج لهذا التشبيه بعض فلاسفة التاريخ والمؤرّخين الوضعيين - الواقعيين الذين سبقوه. لا تستطيع الكتابة التاريخية في الحاضر، في نظره، أن تنظر إلى الأحداث من منظار الزمن الذي وقعت فيه، حين كان هذا الزمن حاضرًا، وبالتالي لا تملك الكتابة التاريخية قدرة الكتابة الحولية على تقديم تفصيلات أوصاف الأحداث حين وقوعها.

لا يقصد دانتو كتابة حولية معيّنة تصف أحداثًا معيّنة في زمن معطى، بل يفترض وجود حولية «مثالية» تحوي أوصاف الأحداث وحسب، ولا يشوبها تأويل أو تقويم، وهي خالية من سلسلة سببية تجمع هذه الأوصاف في سردية، كما هو الحال في كتابة تاريخية يكتبها المؤرّخ في حاضره. من هذا المنطلق، يرى دانتو أن أوصاف المؤرّخ لأحداث الماضي تختلف جوهريًا عن أوصاف الكتابة الحولية المثالية التي لا ترقى إلى مستوى الكتابة التاريخية في الحاضر، كما أن هذه الأخيرة لا تنزل إلى مستوى الحوليات. ففي نظره، يستعمل المؤرّخ، جملًا سردية (Narrative Sentences) تصف كل واحدة منها حدثًا وقع في زمن معين من الماضي في ضوء ما حدث لاحقًا. ومع أن الجملة السردية عند المؤرّخ تشير دائمًا إلى حدثين: الأول سابق؛ والثاني لاحق عليه، إلا أن هذا المؤرّخ يستعمل الجملة السردية لوصف الأول السابق في ضوء ما يعرفه عن الثاني اللاحق. ولأن كاتب الحولية المثالية يعيش زمن وقوع الحدث، فهو لا يستطيع أن يعرف ما لحق بالحدث بعد وقوعه، وبالتالي لا يستطيع استعمال جمل سردية تشير إلى حدثين، سابق ولاحق. ومن هنا فإن وصف كاتب الحولية المثالية لحدث ما مختلف في الجوهر عن وصف المؤرّخ للحدث

نفسه[3]. لا يستطيع كاتب الحولية الذي عاش في عام ١٦١٨ في إنكلترا أو فرنسا، حين وقوع الحدث الأول لحرب امتدت ثلاثين عامًا، أن يصف هذا الحدث بأنه بداية لحرب الثلاثين عامًا، بينما يستطيع المؤرّخ أن يصف الحدث نفسه بشكل مغاير عن طريق الجملة السردية التالية: «بدأت حرب الثلاثين عامًا في عام ١٦١٨»[4].

إن المقارنة بين الكتابة الحولية المثالية والكتابة التاريخية تلقي الضوء على مواضيع متعلّقة بالمعرفة التاريخية وحدودها، كنا قد عرضناها في الفصل الأول. لا نريد العودة إلى هذه المواضيع، على أمل أن القارئ قد تعرّف إليها، مكتفين هنا بالتذكير والتلخيص من خلال هذه المقارنة. يملك كاتب الحولية «المثالية» مدخلًا مباشرًا إلى زمن وقوع الأحداث، بصفته الحاضر المدرك الذي يعيش فيه، ما يُمكّنه من وصف هذه الأحداث كما شاهدها، أو سمع عنها، أو كما وصلته من خلال الاستفسار عنها، عبر أسئلة يوجهها إلى شهود عيان عايشوها. إذ ادعينا سابقًا أن أحداث الماضي التي نعرف عنها ليست الأحداث كما وقعت فعلًا، بل أوصاف لها، يصوغها كتّاب الحوليّات وغيرهم ممن عايشوها بحسب فهمهم لها. في مقابل ذلك، عرضنا آراء مؤرّخين وفلاسفة تاريخ يقرّون بأن المؤرّخ لا يستطيع، في أي حال من الأحوال، أن يعود إلى الوراء ليدخل من جديد في زمن وقوع الأحداث، اللهم إلا إذا كان يكتب تاريخًا متعلقًا بحاضر مدرك يعيش فيه. إن الهوّة الزمنية بين حاضر يعيشه المؤرّخ وماضٍ عايشه كاتب الحولية حين كان حاضرًا، تحتّم على المؤرّخ أن يبحث عن مصادر من بقايا الماضي، يعتقد بأنها تساعده في جسر هذه الهوّة.

توضح المقارنة أن جسر الهوّة الزمنية التي تفصل زمن كاتب الحولية عن زمن المؤرّخ، ليس أمرًا سهلًا، وربما يكون مستحيلًا لأن المؤرّخين - مهما ملكوا من وسائل وتقنيات - لن يستطيعوا تجاوز الزمن الحاضر إلى ماضٍ غير موجود أصلًا. وأثارت مسألة جسر الهوّة الزمنية بين الكتابة الحولية المثالية،

(٣) انظر: Arthur C. Danto, *Narration and Knowledge: Including the Integral Text of Analytical Philosophy of History* (New York: Columbia University Press, 1985), pp. 1-87, and pp. 112-181.

(٤) Danto, p. 152.

والكتابة التاريخية معظم النقاشات حول حدود المعرفة التاريخية التي بيّنت وجود إشكالية ثنائية، مثل العملة التي تحمل وجهين متلازمين: الأول وجه متعلّق بمدى صحة أوصاف كاتب الحولية ومدى تطابق هذه الأوصاف مع الأحداث كما حصلت، والثاني متعلق بقدرة المؤرّخ على تحويل هذه الأوصاف إلى «حقائق» تاريخية يعتمد عليها ليربط في ما بينها في سلسلة سببية على شكل سردية. إن مقاربة الوضعية أو الواقعية (بمسمّياتهما المتعددة) لهذه الإشكالية تقوم على الاعتقاد بأن أوصاف كتّاب الحوليات في الماضي - ومن ثم منتجات المؤرّخين المعتمدين عليها - تنمّ عن واقعية الماضي وتمنح المعرفة التاريخية مصداقية في فهم أحداث ومسارات التاريخ. أما المقاربة الثانية فهي تنفي واقعية الماضي، معتبرة أحداثه الموصوفة في الحوليّات مجرّد أوصاف لا نستطيع أن نقيس عليها التطابق بينها وبين ما حدث، ولا نستطيع بالتالي أن نعتمد عليها في إثبات واقعية الماضي كما هو. وبينما لا يبحث كاتب الحوليّة «المثالية» بشكل منهجي عن قرائنه، بل يصف الأحداث من دون أن يربطها بمسار تاريخي، نرى أن المؤرّخ المهني يستخدم تقنيات عديدة في البحث عن قرائنه، ووضعها في سياقات، يفسّر بواسطتها وقوع الأحداث، لجعلها عناصر تفسّر مسارات تاريخية.

ثانيًا: المنظورية التاريخية ومنظورية المفاهيم

على الرغم من اختلاف آراء المؤرّخين على واقعية الماضي أو عدمها، إلا أن مقارباتهم لأحداث التاريخ ومساراته هي غير مباشرة، وتقوم على رؤية الماضي من خلال منظار الحاضر، ويطلق المؤرّخون وفلاسفة التاريخ على هذه الرؤية مصطلح «المنظورية التاريخية» (Historical Perspective). استعار المؤرّخون وفلاسفة التاريخ هذا المصطلح من فناني الرسم الذين يرون أن المنظورية تمنحهم القدرة على رسم صورة ذات ثلاثة أبعاد على سطح مستوٍ ذي بعدين. قبل أن نستعين بهذه الاستعارة المأخوذة من الرسم، في المقارنة بين الحولية المثالية والكتابة التاريخية، يجب الإشارة إلى أن هناك فارقًا بين الرسّام الذي يستطيع رؤية أو تخيّل الأشياء بأبعادها الثلاثة، من خلال تجربته الحياتية في الحاضر، والمؤرّخ الذي ينظر من منظار حاضره إلى الأحداث

الموصوفة في الماضي، ومن خلال مصادره الموجودة في زمنه. وبغض النظر عن هذا الفرق، نستطيع القول إن المؤرّخين، على مختلف مشاربهم المعرفية والمنهجية، يقاربون أوصاف الماضي الموجودة في الحولية المثالية عبر المنظورية التاريخية. لهذا نرى، مثلًا، أن فوكو المشكّك في صدق المعرفة التاريخية يبحث في الأرشيفات وغيرها من مصادر أولى (كتابة حولية مثالية) كي يصل إلى قرائن تثبت أن كل حقبة معرفية «إبستيم» تختلف في «الخطاب» المسيطر عن حقبة معرفية أخرى. يشترك فوكو في ذلك مع أي مؤرّخ وضعي - واقعي يعتمد على المنظورية التاريخية، حين يبحث في الأرشيفات وغيرها، عن قرائن تفسّر مسارات تاريخية مترابطة. بهذا المعنى، تكون الكتابة الحولية المثالية المصدر لصياغة المنتجات التاريخية في الحاضر. ولأن الكتابة الحولية تصف الماضي حين كان حاضرًا، فهي تتمتع بأفضلية على الكتابة التاريخية في الحاضر، من حيث إنها تصف الأحداث عند وقوعها. لكنها، في الوقت نفسه، تنقصها إمكانية وضع هذه الأحداث المتقطّعة في مسار تاريخي متكامل. وبما أن كاتب الحولية «المثالية» يعيش حاضره، فهو لا يستطيع بواسطتها معرفة نهايات أحداثه الموصوفة، وتقويم أسبابها ونتائجها كي يجعلها سردية كاملة تصف وتؤول مسارات أو أجزاء من مسارات تاريخية.

بمعنى آخر، يفتقر كاتب الحولية إلى منظورية تاريخية، وبالتالي يفتقر إلى قدرة الحصول على معلومات إضافية عن تلك التي شاهدها أو سمع عنها. إنّ معلومات إضافية مثل هذه يمكن أن تكون قائمة في حوليات ومصادر أخرى، وفي أرشيفات تضمّ أسرارًا كانت غائبة عن المؤرّخ والجمهور في زمن وقوع الأحداث، وتظهر لاحقًا في حاضر المؤرّخ المهني الباحث عنها.

تمنح المنظورية التاريخية المؤرّخَ أفضلية على كاتب الحولية، لأن زمن معرفته هو الحاضر المتأخّر عن الماضي، فيما يمنحه بُعده من زمن وقوع الأحداث والمسارات قدرة على تصوّر بداياتها ونهاياتها، ووضعها في سلسلة سببية على شكل منتج تاريخي ذي معنى. ومع أن المنظورية التاريخية تمنح المؤرّخ أفضلية رؤية الأحداث والمسارات من خارج زمن وقوعها، إلا أنها، في الوقت نفسه، تُحدّ من قدرته على سبر أغوار أفعال وأقوال الذين عاشوا في ماضٍ سادت فيها مفاهيم نابعة من عقائد وعادات ولغات مختلفة عن تلك

التي يعرفها في حاضره. يصطدم المؤرّخ بصعوبة أخرى، لا تقل في أهميتها عن مسألة معرفة مفاهيم الماضي، وهي تتعلّق بتقويم مصداقية المصادر التي يعتمد عليها. تتكوّن المصادر، على الأغلب، من كتابات تحوي وصف أحداث لكتّاب عايشوها، وتقارير موظفين ومسؤولين وصفوها، إلى آخر القائمة التي تمثل كتابة حولية «مثالية». ولأن هؤلاء الكتاب أفراد ينتمون إلى مجتمعاتهم، فهم ليسوا دائمًا محايدين، بحيث يصعب على المؤرّخ أن يعتمد عليهم من دون أن يقوم بعملية تقويم، يُميز من خلالها بين المحايد والمنحاز. إلا أن عملية التقويم هذه غير مضمونة النتائج، لأن المؤرّخ لا يوجد في حاضره معيار ثابت متفق علية في قياس حيادية الآخرين وانحيازهم، وبخاصة أولئك الذين عاشوا في الماضي. كل ما يستطيع القيام به هو الاعتماد على تقنية فحص تقاطع القرائن، واستخدام عقله السليم في التقويم. ربما يستطيع كاتب الحولية أن يفهم عقائد المجتمع الذي يعيش فيه وعاداته ولغته، وربما يستطيع أن يصف، بلا صعوبة كبيرة، أفعال الأفراد المشتركين في الأحداث التي يكتب عنها وأقوالهم. أما المؤرّخ المهني البعيد من زمن الأحداث فهو بحاجة إلى تقنيات كثيرة تساعده في وصفها وتأويلها، ويحتم البعد الزمني على هذا المؤرّخ أن يستخدم مقاربات مختلفة عن كاتب الحولية المثالية في معالجة أفعال المشتركين في الأحداث وأقوالهم. وعلى الرغم من اختلاف وجهات النظر بين المؤرّخين على منهجية دراسة أحداث الماضي، إلا أنهم جميعًا لا يستطيعون أن يتعاموا عن أهمية دراسة السياقات الاقتصادية - الاجتماعية والسياسية والثقافية التي حدثت في ظلها أو بسببها هذه الأحداث. إن تغاضي المؤرّخ عن هذه السياقات وما تحمله من عقائد وعادات ولغة... إلخ، يجعل منتجه التاريخي نوعًا من «كتابة حولية» تسرد من جديد أحداثًا، كأنها حصلت في فراغ اجتماعي وثقافي. لا تقتصر دراسة السياقات على المؤرّخين الاجتماعيين أو الاقتصاديين أو الثقافيين، بل يشمل أيضًا مؤرّخين ما زالوا ملتزمين قواعد التاريخ التام (Proper History) الخالي من نظريات اقتصادية أو اجتماعية أو ثقافية.

باختصار، تمنح «المنظورية التاريخية» المؤرّخَ أداة للنظر إلى الأحداث الموصوفة من خارج زمن وقوعها، وتُمكّنه من وصفها من جديد، ومن ثم تفسيرها أو تأويلها، في ضوء ما حدث لاحقًا. لن نعود إلى النقاشات - التي

عرضناها في الفصلين السابقين - في شأن طرائق «التفسير والتأويل» المتّبعة في الكتابة التاريخية، مكتفين بعرض مقتضب لرؤية ولش، في هذا الصدد، بسبب علاقتها بالمنظورية التاريخية. لأن المؤرّخ - خلافًا لكاتب الحولية المثالية - يسعى دائمًا إلى تفسير أو تأويل الأحداث والمسارات من خارج زمن وقوعهما، فهو بحاجة إلى «منظورية مفاهيم» تكون بمنزلة أطر فكرية تساعده في هذا التفسير أو التأويل. يرى ولش أن الحدث التاريخي الموصوف هو جزء من مسار تتجمع فيه أحداث أخرى موصوفة يجمعها قاسم مشترك تُحدّده «منظورية المفاهيم» التي يستخدمها في التفسير أو التأويل. من هنا، يضم المؤرّخ الحدث التاريخي المنفرد إلى أحداث أخرى لها علاقة به، ليصنع من هذا «الضم» (Colligation) مفهومًا واحدًا يساعده في عملية التفسير أو التأويل. أشار ولش في كتابه مقدمة إلى فلسفة التاريخ إلى أهمية «الضم» في التفسير، لكن من دون أن يستفيض في شرح دلالاته المتعددة، وذكر لنا أنه استوحى «المفهوم الضمّي» (Colligatory Concept) من الفيلسوف الإنكليزي وليم ويهويل (W. Whewell) (١٧٩٤ - ١٨٦٦) الذي اعتمد على مبدأ «ضم» عناصر أو حقائق معروفة لظاهرة معيّنة إلى عناصر افتراضية إضافية، سعيًا في الوصول إلى «تماسك» في تفسير الظاهرة[٥].

لكن ولش عاد في عام ١٩٦٧ ليشرح «المفهوم الضمّي» وأهميته في الكتابة التاريخية، مكرّسًا لذلك مقالة جعلت هذا المفهوم مرتبطا باسمه، ما حدا بمحرر أحد الكتب حول فلسفة التاريخ، أن يُعيد نشرها ثانية في عام ١٩٧٤[٦]. ركّز ولش في مقالته على الخصائص المنطقية التي تميّز «المفهوم الضمي»، وعلى الصياغات اللغوية المعتمدة في التعبير عنه. كي نُدلّل على القصد من ذلك، نشير إلى استخدام استعارات لغوية مثل «الثورة الفرنسية»، و«عصر النهضة» وغيرهما التي «تضمّ» مجموع الخصائص المميزة لأحداث متعاقبة في فترات زمنية معيّنة، مصوغة في مصطلح واحد، يُعبّر عن «المفهوم الضمّي». يشير ولش، في مقالته، إلى النقاش النظري الذي دار بين فلاسفة التاريخ في

(٥) Walsh, *An Introduction*, p. 25.

(٦) William H. Walsh, «Colligatory Concept in History,» in: Patrick Gardiner, ed., *The Philosophy of History*, Edited by Patrick Gardiner (London; New York: Oxford University Press, 1974), pp. 127- 144.

شأن هذا «المفهوم الضمّي» وأهميته في التفسير، ويتوقّف عند مقالة للفيلسوف وليم دراي يرى فيها أن «الضم» هو ضرب من ضروب التفسير، ومن النوع الذي يجيب عن سؤال «ماذا» حدث؟ وليس على سؤال «لماذا وقع» الحدث؟ أو «لماذا وقعت» مجموعة الأحداث التاريخية؟ يوافق ولش مع ناقدي التفسير عند دراي القائم على سؤال ماذا أو «تفسير ماذا» الذي كان عنوان مقالته[٧]. اعتبر ولش «تفسير ماذا» غير كافٍ لأنه غامض لا يعكس رؤية تفسيرية واضحة ومتكاملة. وليتحاشى الغموض، يربط ولش «المفهوم الضمّي» بالتأويل أكثر من ربطه بالتفسير، معتبرًا أن عمل المؤرّخ، حين يستخدم «الضمّ» بين أحداث تاريخية غير مترابطة، فإنّما هو يخلق مفهومًا واحدًا يحمل في طياته اتجاهًا عامًا في التأويل، ويقود من جديد إلى وصف لهذه الأحداث داخل مسار تاريخي معيّن. كل ذلك يمنح المؤرّخ وسائل، يوضح بواسطتها للقرّاء ماذا حدث في فترة تاريخية مدروسة، وما هي المعاني الكامنة وراء الأحداث، وما علاقة هذه المعاني بمسار تاريخي مستمر. ومع أنه يعتبر «الضمّ» ضروريًا في المرحلة الأولى للتأويل التاريخي، إلا أنه يشدّد على أن التأويل لا يقتصر على «الضمّ»، بل يحوي عناصر أخرى[٨].

مع أن ولش لا يقدم أمثلة للعناصر الأخرى، إلا أن قراءة متأنية لمقالته تدلّ على أن قصده متعلق بتأويل النصوص التي يعتمد عليها في بحثه، وبتحليل الخصائص الكامنة في المصطلح الذي يستعمله في التعبير عن «المفهوم الضمّي». ولأن عملية تنظيم «الضم» هي مفتاح التأويل، فيجب على هذا التنظيم، في نظره، أن يكون متناسبًا مع «الحقائق»، أو ما يعتقد بأنه واقع تاريخي، يمكن الوصول إليه عن طريق التفكير من جديد بما فكّر فيه أبناء هذا الواقع. هنا تبرز مشكلة صياغة «مفهوم ضمّي» من منظورية مفاهيم معاصرة، تكون مفهومة للقراء في الحاضر، لكنها غريبة عن مفاهيم أبناء الفترة المدروسة. يذكّرنا ولش باعتراض بعض المؤرّخين على استعمال مصطلحات لا علاقة لها بلغة أبناء الفترة المدروسة، باعتبار أن هذا الاستعمال يقود إلى خلط في الزمن (Anachronism). ينتقد ولش هؤلاء المعترضين على استعمال

---

(٧) William Dray, «Explaining What' in History,» in: Patrick Gardiner, ed., *Theories of History; Readings from Classical and Contemporary Sources* (Glencoe, Ill.: Free Press, [1959]), pp. 403-408.

(٨) انظر: Walsh, «Colligation Classification in History,» pp. 232-235.

مصطلح تأويلي يحمل «مفهوم الضمّ»، معتبرًا ذلك منافيًا للكتابة التاريخية التي تهدف إلى تقديم منتج تاريخي مفهوم للقراء. يزعم ولش أن المؤرّخين، سواء رضوا أم لم يرضوا، ينطلقون من رؤية تاريخية تكون فيها نتائج الأحداث التي يدرسونها معروفة لديهم، وبذلك تكون عندهم فكرة عن الاتجاهات أو المسارات التي تشهد عليها تلك الأحداث. إن وظيفة «المفهوم الضمّي»، في نظره، هي التعبير عن هذه الفكرة تحت سقف مصطلح يُصاغ على شكل مجاز لغوي يحمل في طيّاته الخصائص المشتركة لمجموع الأحداث وسياقاتها والمسار التاريخي الذي يمثّلها، ما يساعد المؤرّخ في تأويلها[٩].

شغل «المفهوم الضمّي» عددًا من فلاسفة التاريخ الذين حاولوا توسيع معناه والوقوف على أهميته في الكتابة التاريخية والتفسير التاريخي وتعليم التاريخ، متجاوزين ولش[١٠]. يكفي هنا أن نعرض اختصارًا لرؤية ماكولا المؤمن بمصداقية الوصف التاريخي. يتناول هذا الأخير تصنيف كثير من مصطلحات «الضمّ» المستعملة في الكتابة التاريخية، معتبرها أنواعًا مختلفة من حيث الشكل والمضمون، مع أنها تقوم كلها بوظيفة تحديد خصائص الأحداث المنتمية إلى كل جامع لها. يشير ماكولا إلى أن بعضًا من مصطلحات «الضم» هو «بناء شكلي» لا يحمل في طيّاته مقوّمات المسار التاريخي كله الذي يصفه، وبعضها الآخر هو ترتيبي وتنظيمي، يعبّر عن مجموع الأفكار والقِيم الظاهرة في الأحداث. تختلف، في نظره، مصطلحات «الضم»، فقسم منها يُعبّر عن العام الجامع، وقسم آخر عن الخاص الاستثنائي، ولذلك لا يتضمّن كل مصطلح تاريخي «المفهوم الضمّي» الجامع[١١]. في مقابل ماكولا، يضيف مونسلو «الضم» إلى مجموعة عناصر إيجاد سردية تاريخية مفروضة على ماضٍ لا وجود له في الحاضر، وذلك من أجل منح البناء التاريخي

(٩) انظر: Walsh, «Colligatory Concept in History,» pp. 236- 239.

(١٠) انظر: L. B. Cebik, «Colligation and the Writing of History,» *The Monist*, vol. 53, no. 1 (1969), pp. 42-49; Donald Thompson, «Colligation and History Teaching,» in: W. H. Burston and D. Thompson, eds., *Studies in the Nature and Teaching of History* (London: Routledge & K. Paul; New York, Humanities P., 1967), and C. Beham McCullagh, «Colligation and Classification in History,» *History and Theory*, vol. 7, no. 3 (October 1978), pp. 267-284.

(١١) McCullagh, «Colligation and Classification in History,» p. 284.

صفة تفسيرية[١٢]. مع أن وجهتي نظر ماكولا ومونسلو مختلفتان على وظيفة «الضمّ»، إلا أنهما تشتركان في أن «الضمّ» يظل عنصرًا مهمًا في الكتابة التاريخية.

تلخيصًا لما تقدّم، نستطيع القول إن توجهات المؤرّخين المعرفية والمنهجية هي التي تحدّد، في أغلب الأحيان، اختيار «المفهوم الضمّي»، وصياغته على شكل استعارة لغوية مأخوذة من مجالات متعددة. لذلك نرى أن استعمال استعارات مثل «ربيع الشعوب» و«الثورة الصناعية» و«تطوّر الطبقة العاملة»... إلى آخره من قائمة الاستعارات اللغوية التي يعبّر فيها المؤرّخون عن «مفهوم ضمّي» هي في صلب الكتابة التاريخية، وتصاحب أنواعها كلها. لكن، وفي مقارنة متعمّقة بين التاريخ السياسي والتاريخ الاجتماعي، يظهر لنا أن الأخير يكثر من مصطلحات جامعة تُعبّر عن سياقات ومسارات تحتاج إلى «مفهوم ضمي» مناسب للقرّاء في الحاضر. إن تركيز التاريخ الاجتماعي - الصاعد من عشرينيات القرن العشرين - على دراسة السياقات والمسارات، أبعده، في كثير من الأحيان، من وصف الأحداث الفردية. في النصف الثاني من القرن الماضي، غيّر هذا التاريخ من أولوياته، ليتبنّى المنحى الثقافي الذي أعاده إلى سرد الأحداث الفردية من خلال شرح السياقات والمسارات. سنتناول هنا عرض تطوّر مدرستين تاريخيتين منتميتين إلى التاريخ الاجتماعي، **الأولى** الماركسية المنطلقة من منظور تاريخي يعتمد على «المادية التاريخية»، **والثانية** مدرسة أنال المنطلقة من منظور تاريخي يعتمد على ثبات «البناء» الاجتماعي في «الأمد الطويل». سوف نكتفي بعرض تطوّر المدرستين، على أمل أن القرّاء قادرون على ربط معرفية ومنهجية هاتين المدرستين بمنظورية المفاهيم المتمثّلة بعملية «الضم».

ثالثًا: منظورية المفاهيم في المادية التاريخية

ما زال فكر ماركس الفلسفي والاجتماعي والاقتصادي والسياسي والتاريخي يشغل الفلاسفة وعلماء الاجتماع والاقتصاد والسياسة والمؤرّخين وحتى الأدباء والفنانين الذين يتناولونه بالتحليل من خلال مصطلحين غير

---

(١٢) Munslow, «Deconstructing History,» p. 8.

منفصلين: الأول هو «المادية الديالكتيكية» التي تُعبّر، في نظرهم، عن فلسفة ماركس العامة، والثاني هو «المادية التاريخية» التي تُعبّر عن مفهومه للتطوّر الاقتصادي - الاجتماعي والسياسي والثقافي للجماعات الإنسانية. لن نستطيع هنا أن نقف على الجوانب المتعددة لفكر ماركس، وتأويلات الماركسيين وغير الماركسيين لهذا الفكر، وسنكتفي بعرض سريع لمعنى مصطلحي «المادية الديالكتيكية» و«المادية التاريخية» اللذين يُعتبران العمود الفقري للماركسية، ومن ثم عرض التأويلات المتعددة للمادية التاريخية، لنربط بعد ذلك بين هذه التأويلات والتاريخ الثقافي، كما تطوّر في النصف الثاني من القرن العشرين.

من المفيد أن نشير إلى أن دارسي ماركس والماركسية ينفون أن ماركس نفسه صاغ هذين المصطلحين، فينسبون الأول إلى صديق ماركس، الفيلسوف الألماني جوزف ديتسغن (J. Dietzgen) (١٨٢٨ - ١٨٨٨). في رسائله التي بعثها إلى ماركس، وصف ديتسغن فلسفته بأنها «ماديه ديالكتيكية»، تتطابق في طرحها مع فلسفة صديقه، من حيث معارضتهما لفلسفة فريدريك هيغل (F. Hegel) (١٧٧٠ - ١٨٣١) المسماة «المثالية الديالكتيكية». تبنّى الرعيل الأول من ماركسيي ألمانيا مصطلح «المادية الديالكتيكية» ليصفوا فلسفة ماركس التي تنفي مثالية هيغل، مع محافظتها على ديالكتيكيته. وكي لا نُقحم القارئ بالمقارنة بين ماركس وهيغل، نكتفي بالقول إن هيغل رأى أن المجتمعات تتطوّر وفقًا لتطوّر «روح العالم» (Weltgeist)، أو «روح الزمن» (Zeitgeist). يتم هذا التطوّر من خلال حركة دياليكتيكية (جدلية)، تبتدئ من حالة معينة أو قضية (Thesis) قائمة، تحوي في داخلها على نقيضها (Antithesis) أو على قضية مناقضة لها. من هذا التناقض بين القضيتين تولد قضية مركبة (Synthesis)، لتُصبح بدورها قضية أولية، فيها تناقضها، مبتدئة سيرورة (Process) جديدة على المنوال نفسه... وهكذا دواليك. نهل ديالكتيك ماركس من مصدرين أساسيين: ديالكتيك هيغل، وديالكتيك الفيلسوف اليوناني القديم هيراقليطس (Heraclitus) (٥٣٥ - ٤٧٥ ق. م.)، ليستخدمهما في فلسفته المادية. استبدل ماركس «روح العالم» عند هيغل بمادة العالم المتطوّرة عبر الديالكتيك القائم على تناقض القضايا[١٣].

---

(١٣) انظر: Howard Williams, *Hegel, Heraclitus, and Marx's Dialectic* (New York: Harvester Wheatsheaf, 1989), pp. 1-28.

أما مصطلح «المادية التاريخية» فهو أيضًا ليس من صياغة ماركس. فمن منطلق الفلسفة المادية الديالكتيكية، صاغ فريدريك إنغلز (F. Engels) (١٨٢٠ - ١٨٩٥) مصطلح «المادية التاريخية»، نافيًا وجود «روح» ما فوق المادة، معتبرًا أن عملية الإنتاج المادي المتجدد (Material Reproduction) هي التي تحدّد الأنساق الاقتصادية - الاجتماعية والسياسية والثقافية للمجتمعات الإنسانية. اختزل المؤوّلون الأوائل المادية التاريخية عن طريق مصطلحين: البناء التحتي (Infrastructure) الذي يمثل مجموع علاقات المجتمع الاقتصادية، والبناء الفوقي (Superstructure) الذي يمثل الأبنية القانونية والسياسية وما تجرّه من أيديولوجيات تبرّر أشكال الإنتاج السائدة في المجتمع.

كانت المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية محط نقاشات كثيرة، اشترك فيها الماركسيون وغير الماركسيين، ما أنتج تأويلات مختلفة لفكر ماركس الفلسفي والاقتصادي والاجتماعي والسياسي والثقافي. لن نعرض هذه التأويلات التي تحتاج إلى مئات الصفحات للوقوف على هذا الاختلاف في التأويل، ونكتفي بالقول إن بعضًا من دارسي ماركس والماركسية المحدثين قد بالغوا في تأويلهم إلى درجة إلغاء استقلالية مادية ماركس عن مثالية هيغل. وربما تكون كتب توم روكمور (T. Rockmore) العديدة مثالًا جيدًا لهذه التأويلات المبالغ بها. ففي كتابه المنشور في عام ٢٠٠٢، تحت عنوان **ماركس بعد الماركسية: فلسفة كارل ماركس**، يدحض روكمور تأويل إنغلز لبعض نصوص ماركس المتعلّقة بالمادية الديالكتيكية والمادية التاريخية، زاعمًا أن ماركس لم يتحرّر أبدًا من مثالية هيغل، بل بقي مثاليًا حتى في أعماله الأخيرة. ويعتقد روكمور أن إنغلز الذي لم يدرس الفلسفة دراسة أكاديمية، فشل في فهم فلسفة ماركس وفلسفة هيغل، وقدّم، نتيجة ذلك، شرحًا مشوّهًا لماركس ما لبث أن قبله الماركسيون من دون العودة إلى نصوصه. وعلى الرغم من محاولة روكمور جعل ماركس مثاليًا لا علاقة بينه وبين الماركسيين[١٤]، اقتبس منتقدوه فقرات كثيرة من ماركس ليفنّدوا رأيه، وليثبتوا أن روكمور استعمل مصادر

---

(١٤) Tom Rockmore, *Marx After Marxism: The Philosophy of Karl Marx* (Oxford; Malden, MA: Blackwell Publishers, 2002), pp. 9-17, 70, and p. 179.

منتقاة، تتعامى عن كثير من نصوص ماركس التي انتقدت مثالية هيغل وأشارت بشكل واضح إلى مفهومه المادي[١٥]. لا نعرض هنا مجمل هذه النصوص التي تدحض رأي روكمور وغيره من المغالين في التأويل، بل نكتفي بنص واحد يعتبره دارسو ماركس نموذجًا واضحًا لمفهومه المادي التاريخي. ففي فاتحة كتابه **مُساهمة في نقد الاقتصاد السياسي** (١٨٥٩)[١٦]، يُعلن ماركس أنه لا يمكن فهم العلاقات القانونية والأشكال السياسية من خلال تحليلها وحدها، وبمعزل عن تحليل الحياة الاقتصادية والاجتماعية، ولا من خلال الاستناد إلى التطوّر العام «للعقل الإنساني» أو «روح العالَم»، كما اعتقد هيغل، بل من خلال تحليل «شروط الحياة المادية». نقتبس من هذه الفاتحة النصّ التالي، الذي لطالما اقتبسه دارسو ماركس والماركسية:

«إن الناس يدخلون، ضمن سياق الإنتاج الاجتماعي لوجودهم، في علاقات محددة وضرورية تكون منفصلة عن رغباتهم، أعني علاقات إنتاج تتناسب مع مرحلة معطاة من مراحل تطوّر قوى الإنتاج المادية عندهم. يشكل هذا المجموع من علاقات الإنتاج المبنى الاقتصادي للمجتمع، القاعدة الأصلية الحقيقية التي يقوم عليه بناء فوقي قانوني وسياسي، تكون فيه أنماط محددة من الوعي الاجتماعي متوافقة معه. يحدّد شكل الإنتاج عملية تطوّر الحياة الاجتماعية والسياسية والروحية برمّتها. ليس وعي الناس ما يقرّر أسلوب حياتهم، بل إن أنساق حياتهم الاجتماعية هي التي تحدد وعيهم. في طور معين من أطوار التطوّر، تصل قوى الإنتاج المادية للمجتمع إلى تناقض مع علاقات الإنتاج القائمة أو مع علاقات الملكية التي في إطارها عملت قوى الإنتاج حتى هذا الطور. ونتيجة تطوّر أشكال قوى الإنتاج، تتحول هذه العلاقات إلى قيود تقيّد هذه الأشكال. عندها تبدأ فترة من الثورة الاجتماعية. تقود التغيرات الاقتصادية، آجلًا أم عاجلًا، إلى تحول كامل في المبنى الفوقي الكلي. عندما ندرس هذه التحولات، علينا التمييز دائمًا بين التحول المادي

---

(١٥) انظر على سبيل المثال: David North, «Hegel, Marx, Engels, and the Origin of Marxism: A Review of Marx and Marxism by Tom Rockmore,» *World Socialist*, 3/5/2006.

(١٦) Karl Marx, *A Contribution to the Critique of Political Economy*, With Some Notes by R. Rojas (Moscow: Progress Publishers, 1977), Preface.

في الشروط الاقتصادية للإنتاج التي يُمكن تحديدها بدقة بواسطة العلوم الطبيعية، والأشكال القانونية والسياسية والدينية أو الفلسفية، باختصار الأشكال الأيديولوجية التي يعي من خلالها الناس هذه الحالة من الصراع فيعارضونه. تمامًا كما أننا لا نستطيع أن نحكم على الفرد من خلال ما يفكر به عن نفسه، فنحن لا نستطيع أيضًا أن نحكم على فترة التحول من خلال الوعي القائم فيها، بل، على العكس من ذلك، يجب تفسير هذا الوعي من خلال تناقضات الحياة الاجتماعية ومن خلال الصراع القائم بين قوى الإنتاج الاجتماعية وعلاقات الإنتاج»[١٧].

لم يزوّدنا ماركس بتفصيلات كثيرة عن نظريته التاريخية المتمثّلة بالفقرة السابقة، لذلك اعتمد مؤوّلو ماركس الأوائل على نصوص مبعثرة، ليصوغوا مقولات مادية تاريخية كلاسيكية، تعتبر أن كل مجتمع، مهما كانت درجة تطوّره، يقوم على ثلاثة مركبات:

- قوى الإنتاج التي تضم وسائل الإنتاج من مواد خام وأدوات وماكينات وقوة العمل، وما يتبعها من القوة الجسدية والمعرفة والقدرة الحرفية.

- القاعدة الأصلية الحقيقية المتكوّنة من مجموع العلاقات المسمّاة علاقات الإنتاج المنبثقة من قوى الإنتاج. تنبع علاقات الإنتاج من علاقات ملكية الأرض والماكينات، وغيرها من ملكيات قوى الإنتاج التي تحدد بدورها علاقات العمل في المجتمع، وما ينبع منها من استغلال مالكي وسائل الإنتاج لمشغّلي هذه الوسائل.

- تفرز القاعدة الأصلية الحقيقية، وما تتضمّنه من مجموع علاقات الإنتاج، بناء فوقيًا قائمًا على شقين، الأول هو المبنى القانوني والسياسي، والثاني هو الإنتاج الثقافي والديني والأخلاقي والفني وغيرها من المنتجات الروحية التي يطلق عليها هؤلاء اسم «الأيديولوجيا».

خلص هؤلاء المؤمنون بالمادية التاريخية الكلاسيكية إلى أن التطوّر

---

(١٧) Karl Marx, *Contribution to the Critique of Political Economy*, Preface.

التاريخي حتمي، حدّدته وتُحدّده التحولات في أشكال الإنتاج عبر مراحل تاريخية:

- الشيوعية البدائية التي تميزت بعدم وجود فوارق طبقية.

- الاستبدادية الشرقية لمجتمعات الشرق القديم، وهي التي تميزت بسيطرة الدولة على وسائل الإنتاج، مجبرة رعاياها على العمل بالسخرة. يجب أن نشير إلى أن ماركس لم يعطِ تفصيلات عن الاستبدادية الشرقية، ما جعل بعض الماركسيين يُخرجون الاستبدادية الشرقية من مراحل التطوّر الأخرى التي ميّزت تاريخ أوروبا.

- نظام العبودية للمجتمعات اليونانية - الرومانية القديمة.

- المجتمع الإقطاعي لأوروبا في العصور الوسطى، وهو الذي تميز بسلطة النبلاء على وسائل الإنتاج، مع أن جزءًا صغيرًا من هذه الوسائل كانت في أيدي الفلاحين.

- الرأسمالية الحديثة التي تميزت بسيطرة البرجوازية على وسائل الإنتاج، ما أدى إلى ظهور طبقات العمال (البروليتاريا) التي تبيع قوة عملها مقابل أجور تتقاضاها.

إن الانتقال من مرحلة إلى أخرى يتم عبر تناقض يقع نتيجة اختلال التطابق بين قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج، حيث إن تطوّرات تكنولوجية لقوى الإنتاج تحتم شكلًا جديدًا من تنظيم الإنتاج، خالقة علاقات عمل جديدة تكون فيها علاقات الإنتاج غير قادرة على مواكبة هذه التطوّرات. وفي مقابل هذا التطوّر في قوى الإنتاج، يتطوّر وعي طبقي يؤدي إلى سيطرة طبقة جديدة على وسائل الإنتاج، ومن ثم فرض علاقات إنتاج جديدة يصاحبها بناء فوقي يتلاءم معها. لا يتوقف هذا التناقض بين قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج إلا بعد بزوغ مرحلة ما بعد الرأسمالية التي تشكّل المرحلة السادسة من التطوّر التاريخي، متمثلة بمجتمع اشتراكي، باعتباره مرحلة انتقالية إلى مجتمع شيوعي حديث. لم يعطِ ماركس تصورًا واضحًا لهذا المجتمع، فاتحًا المجال إلى تأويلات عديدة وإلى خلافات، أفرزت، منذ أواخر القرن التاسع عشر، تيارات وأحزاب ماركسية مختلفة.

رابعًا: نحو ماركسية غربية معاصرة

انعكست هذه الخلافات على تأويلات الماركسيين للمادية التاريخية، وكان أهمها تأويل جورجي بليخانوف (G. Plekhanov) (١٨٥٧ - ١٩١٨) الذي رسّخ مبادئ المادية التاريخية الكلاسيكية في روسيا. وعلى الرغم من الخلافات العقائدية بين بليخانوف وفلاديمير لينين (V. Lenin) (١٨٧٠ - ١٩٢٤) حول طرائق الانتقال إلى الاشتراكية، إلا أن هذا الأخير تبنّى معظم مقولات المادية التاريخية كما صاغها بليخانوف. لم تتوقّف الاجتهادات في التأويل، وكان أبرزها نشر كتاب **التاريخ والوعي الطبقي دراسات في الديالكتيك الماركسي**[١٨] في عام ١٩٢٣ لجيورجي لوكاش (G. Lukacs) (١٨٨٥ - ١٩٧١)، الفيلسوف الماركسي الهنغاري، مؤلف عشرات الكتب في الفلسفة والأدب والسياسة، ووزير الثقافة في الحكومة التي تشكلت بعد ثورة هنغاريا في عام ١٩١٩، ووزير في حكومة هنغاريا المتمردة على الاتحاد السوفياتي في عام ١٩٥٦. يعتبر كثيرون من دارسي الماركسية أن لوكاش كان من أوائل المساهمين بظهور «ماركسية غربية» في أوروبا وأميركا. تنبع أهمية لوكاش من أنه كان من أوائل الماركسيين الذين فتحوا أبواب الاجتهاد في تأويل المادية التاريخية، مبشرًا باهتمام ماركسي بالتاريخ الثقافي، لا بالتاريخ الاقتصادي الاجتماعي وحسب. ساهم لوكاش بتطوير كثير من المفاهيم الماركسية وتوسيعها، مثل الأيديولوجيا والوعي الطبقي والعلاقة بين البناء التحتي والبناء الفوقي وتحويل المجرّد إلى مادي (Reification)، وغيرها.

زعم لوكاش أن منهجه النقدي يقوّض الماركسية الدوغماتية الجامدة التي تحولت إلى نوع من الدين، ويُعيدها إلى أصولها، عبر تبنّيه ماركسية أرثوذكسية، متمثّلة بمنهج ماركس النقدي. إن الماركسية الأرثوذكسية، في نظره لا توافق على عدم التصدي لنتائج بحوث ماركس، بل على العكس من ذلك، فإنها تطبّق، حصرًا، منهج ماركس الذي يمكن تطويره وتوسيعه وتعميقه عبر تحليل العلاقة بين النظرية والممارسة في الحياة العادية للناس. يكرّس لوكاش لقضية الوعي مساحة واسعة من كتابه، معتبرًا أن «وعي الناس لا يقرّر

---

(١٨) انظر: György Lukács, *History and Class Consciousness: Studies in Marxist Dialects,* Translated [from the German] by Rodney Livingstone (London: Merlin Press, 1971), pp. 1-24.

أسلوب حياتهم، بل على العكس من ذلك، يقرّر أسلوب حياتهم الاجتماعية وعيهم». عندما يفصح أسلوب الحياة عن نفسه في العملية الاجتماعية يمكن رؤيته باعتباره محصّلة للنشاط الإنساني، حتى ولو كانت هذه المحصلة لم تكتمل بعد في الوعي. مع أن لوكاش يشدّد على أولوية العملية الاجتماعية والعلاقات الاجتماعية في صياغة الوعي عند الأفراد، إلا أنه لا يرى أن حريتهم مقيدة ومكبوحة بفعل حتمية اجتماعية ضاغطة، مشددًا على أن أسلوب حياتهم منوط بالإمكانات القائمة في الممارسات. وليدلل على ذلك يعود إلى ماركس الذي دعا إلى فهم الواقع ليس من أجل الفهم وحسب، بل من أجل تغييره، مقتبسًا منه القول التالي: «على التفكير أن لا يكتفي في السعي نحو تحقيق ذاته، بل يجب جعل الواقع يكافح من أجل التفكير». من هذا المنطلق، انتقد لوكاش الماركسيين الدوغماتيين الذين لم يفهموا، في نظره، العلاقة الديالكتيكية بين الذات والموضوع، أي بين فكر وعمل الإنسان الذاتي، وبين ما يقع عليه هذا الفكر وهذا العمل. إن نقده هذا جعله يعارض المفهوم الفلسفي الذي يفصل بين الذات والموضوع. وعبر رحلته الطويلة في البحث والكتابة، طوّر لوكاش كثيرًا من أفكاره الأولى، كما ظهر ذلك في مخطوطته التي نشرت بالهنغارية في عام ١٩٩٦، وترجمت ونشرت بالإنكليزية في عام ٢٠٠٠ [١٩].

لم تتوقّف النقاشات في الغرب حول المادية التاريخية، فأفضت إلى بروز تيارات ماركسية متعددة. حاول جيرالد آلان كوهين (G. Cohen) (١٩٤١ - ٢٠٠٩) في سبعينيات القرن العشرين أن يقدم تأويلًا يضع حدًا لهذه النقاشات. ومع أنه اعتمد على معظم ما كتبه ماركس، إلا أن كوهين ركّز تحليله على كتاب **الأيديولوجيا الألمانية** الذي كتبه ماركس بالتعاون مع إنغلز في عام ١٨٤٥، وعلى كتاب **مساهمة في نقد الاقتصاد السياسي** المذكور سابقًا. في كتابه **نظرية كارل ماركس التاريخية: دفاع**[٢٠]، تناول كوهين نصوص ماركس من منظور تحليلي سمّاه «الماركسية التحليلية» ليقدم تأويلًا معتمدًا على التقنيات المستعملة في الفلسفة التحليلية والعلوم الاجتماعية الغربية. تتميز الماركسية

(١٩) انظـــر: yörgy Lukács, *A Defence of History and Class Consciousness: Tailism and the Dialectic*, Translated by Esther Leslie; with an Introduction by John Rees and a Postface by Slavoj Žižek (London New York: Verso, 2000).

(٢٠) Gerald Alen Cohen, *Karl Marx's Theory of History: A Defence* (Oxford: Clarendon Press, 1978), pp. 28-62; 134-174, and 216- 248.

التحليلية عن الماركسيات التي سبقتها بأنها ترفض المنهج الشمولي الذي ينظر إلى الطبقات والفئات الاجتماعية المختلفة باعتبارها كيانات فاعلة بمعزل عما يقوم به الأفراد. لذلك تهجر الماركسية التحليلية، عند كوهين، مفهوم الحتمية التاريخية القديم الذي يعزو التغيرات الاجتماعية كلّها إلى التغيرات الاقتصادية. وفي اعتراضه على هذا المفهوم، يتبنّى كوهين الشرح الوظائفي (Functional Explanation) الذي يعني أن المبنى الاقتصادي للرأسمالية يطوّر قوى الإنتاج من خلال وظائفه الأساسية، وينهار هذا المبنى عندما تتعطل هذه الوظائف. يتلاءم مفهوم تعطل وظائف الإنتاج، في نظره، مع مفهوم ماركس حول «تقييد قوى الإنتاج» الذي يؤدي، إذا ما تفاقم، إلى انهيار المبنى. إن الشرح الوظائفي نظير للتفسير القائم على مفهوم «التقييد»، لأن التقييد يحصل عندما تتعطل وظائف المبنى الاقتصادي.

على الرغم من محاولة كوهين ترسيخ المادية التاريخية الكلاسيكية من خلال الفلسفة التحليلية الحديثة، لم تتوقف التأويلات لفكر ماركس منذ لوكاش وحتى يومنا هذا. في الوقت نفسه الذي ظهرت فيه كتابات لوكاش الأولى، كان الفيلسوف والناشط السياسي الماركسي أنطونيو غرامشي (A. Gramsci) (١٨٩١ - ١٩٣٧) يفتح أبوابًا جديدة في تطوير الماركسية الغربية. يمكن تلخيص فكر غرامشي من خلال أربعة عناوين: الهيمنة الثقافية (Cultural Hegemony)، والمجتمع المدني (Civil Society)، والتاريخانية المطلقة (Absolute Historicism)، والمادية الفلسفية (Philosophical Materialism). ظهر مصطلح الهيمنة في الروسية في كتابات بليخانوف - أحد منظّري المادية التاريخية الكلاسيكية - ليُعبّر عن ضرورة فرض الطبقة العاملة هيمنتها في الثورة البرجوازية «المتوقّعة» في روسيا القيصرية.

استعمل لينين المصطلح نفسه في وصف سيطرة القيادة السياسية للطبقة العاملة على مقاليد الحكم بعد الثورة. قلب غرامشي هذا المفهوم للهيمنة، ليفسّر عدم حصول ثورة اشتراكية «حتمية» في المجتمع الرأسمالي المعاصر، كما توقّعها الماركسيون الأرثوذكسيون. لم تتحقق هذه الثورة، في نظره، بسبب وطأة العامل الأيديولوجي المتمثّل في هيمنة ثقافية استطاعت البرجوازية تعميمها على مجمل طبقات المجتمع، ما أدّى إلى تكريس الوضع الاجتماعي والسياسي القائم في المجتمعات الرأسمالية الحديثة. تستطيع الطبقة العاملة،

في نظره، تجاوز مصالحها الاقتصادية الضيقة، عن طريق جهد فكري وأخلاقي هدفه خلق تحالفات وتسويات بينها وبين قوى اجتماعية وسياسية متنوعة، على شكل «جبهة تاريخية» تعمل من أجل التغيير الاشتراكي. قادته هذه الأفكار إلى تحليل البناء الفوقي المتمثل بالأيديولوجيا بشكل مختلف عن الماركسيين الدوغماتيين الأوائل الذين رأوا هذا البناء مجرد انعكاس للبناء التحتي. وبخلاف هؤلاء، رأى غرامشي البناء الفوقي عاملًا مؤثرًا في تكريس وتعزيز البناء التحتي من خلال الهيمنة الثقافية التي تتجلى بدور بعض النخب الثقافية في الإعلام والتربية وغيرهما. يربط غرامشي بين هذه الهيمنة الثقافية ومفهومه للدولة الرأسمالية الحديثة، مميّزًا بين ما يُسمّيه «المجتمع السياسي»، أي المؤسسات السياسية والقانونية، وما يسمّيه «المجتمع المدني»، أي القطاعات الخاصة بالمجتمع التي تقع خارج نطاق السلطة السياسة المباشرة ومجالها مثل المدارس والمؤسسات الكنسية والتنظيمات العمالية والصحافة، وغيرها. وبهذا المعنى، عدّل غرامشي من مفهوم المادية التاريخية، ومن مفهوم التاريخانية، كما فهمها أوائل مؤولي ماركس. ينبع مفهوم التاريخانية، عنده، من العلاقة المتبادلة بين الممارسة (praxis) في حياة الناس، والمسارات التاريخية والاجتماعية «الموضوعية»، ولا يمكن، في نظره، فهم آراء الناس وأفعالهم من خارج سياقاتها التاريخية والاجتماعية. لا يصل الناس إلى مفاهيمهم حول العالم من خلال علاقاتهم مع الأشياء، بل من خلال علاقاتهم الاجتماعية التي يستخدمونها في حياتهم العملية. لا توجد، في نظره، «طبيعة بشرية» ثابتة، بل حالات بشرية متغيرة عبر التاريخ. من هذا المنطلق، يرى غرامشي أن العلم والفلسفة لا يعكسان الواقع بمعزل عن الإنسان أو بشكل مستقل عنه.

إن التحليل العلمي والفلسفي الصحيح مرتبط بتحليل النزعات الواقعية الناشئة في ظروف تاريخية معطاة. في هذا الصدد يختلف غرامشي مع الماركسيين الدوغماتيين الذين يعتقدون بأن المعرفة العلمية قائمة بنفسها وثابتة ومستقلة عما يسمّونه «الوهم» النظري للبناء الفوقي المتغير. إن نفي ثبات المعرفة العلمية، وربطها بالظروف التاريخية، وضعا غرامشي في خانة أصحاب نظريات نسبية العلم. انسجم موقف غرامشي النظري من العلم مع موقفه من التاريخانية، ما جعله يبتعد من الحتمية التاريخية، معتبرًا أن اعتقاد الماركسيين

الأرثوذكسيين بأولوية «قوى الإنتاج» في عملية التغيير الاقتصادية والثقافية، عبر التاريخ، هو اعتقاد يشوّه الماركسية. لا تستطيع الماركسية، في نظره، أن تعتمد على «قوانين تاريخية» غير مرئية تحدد المسارات والتغيرات الاجتماعية. تنبع حركة التاريخ، في نظره، من الممارسة التي تتضمن إرادات الناس ورغباتهم، حتى ولو لم تتحقق في الواقع. والماركسية، في نظره، لا تنظر إلى الواقع باعتباره قائمًا بنفسه ومستقلًا عن الحياة الاجتماعية والثقافية. ومع أن غرامشي لم يمارس أي عمل أكاديمي، إلا أن فكره زوّد التاريخ الثقافي بمناهج جديدة، وبقي هذا الفكر محط اهتمام دارسي الثقافة بشكل عام ودارسي الثقافة الشعبية في الجامعات الغربية[٢١].

كان لوي ألتوسير (L. Althusser) (١٩١٨ - ١٩٩٠)، أحد المتأثّرين بغرامشي، وواحدًا من الذين ساهموا في تعزيز مكانة الماركسية الغربية المحدثة في الأوساط الأكاديمية الغربية. واكب ألتوسير النظريات البنيوية الاجتماعية الفرنسية التي بدأت إرهاصاتها الأولى تظهر في ستينيات القرن العشرين، ليقدم تأويلًا جديدًا للمادية التاريخية. في مقدمة كتابه **من أجل ماركس**، دعا ألتوسير إلى «فصل معرفي» بين فترتين في كتابات ماركس، ما قبل عام ١٨٤٥ وما بعدها. يمثل كتاب ماركس **الأيديولوجيا الألمانية** (بمشاركة إنغلز) بداية فترة جديدة، قطع فيها ماركس صلته المعرفية مع الفلسفة الألمانية المثالية والمادية، ليبني لنفسه معرفية مستقلة تجسّدت في مؤلفاته اللاحقة. زعم ألتوسير أن أغلبية الماركسيين لم يفلحوا في فهم ماركس، لأنهم لم يفصلوا بين فكر ماركس قبل هذه السنة وبعدها، وظلّوا يتعاملون مع كتابات ماركس كأنها فكر واحد موحّد. يعتقد ألتوسير أن عدم الفصل هذا جعل هؤلاء الماركسيين قاصرين عن فهم مقاربات ماركس بعد عام ١٨٤٥ وتقديرها التي لا تمت بصلة إلى التاريخانية والمثالية وعلم الاقتصاد السياسي البرجوازي. لذلك لم يفلح هؤلاء في فهم «علم التاريخ» الماركسي المتمثل بالمادية التاريخية. في تأويله لهذه المؤلفات، استعان ألتوسير بمفهوم سيغموند فرويد (S. Freud) (١٨٥٦ - ١٩٣٩) حول

(٢١) انظر: Dante L. Germino, *Antonio Gramsci: Architect of a New Politics* (Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1990); Peter D. Thomas, *The Gramscian Movement, Hegemony and Marxism* (Leiden: Brill, 2011), and Antonio Gramsci, *Selections from the Prison Notebooks of Antonio Gramsci*, Edited and Translated by Quintin Hoare and Geoffrey Nowell Smith (London: Lawrence and Wishart, 1971).

«ما فوق القرار» (Over-determination) الذي من الأفضل ترجمته إلى العربية بتعدّد النوازع، أي تعدّد الأسباب السيكولوجية التي تحدّد السلوك. في عنوان: «التناقض وما فوق القرار» يعتبر ألتوسير أن هناك نوازعَ وأسبابًا متعددة ومتناقضة متفاعلة بعضها مع بعض في خلق الظروف والحالات السياسية(٢٢).

تجلّى مفهوم ألتوسير للتناقض وتعدد النوازع في تحليله لمفهوم الأيديولوجيا وهيمنتها على الأفراد والجماعات، حيث جمع فيه بين «الهيمنة الثقافية» عند غرامشي، والتحليل النفسي عند فرويد ولاكان. يرى ألتوسير أن بواعث الأيديولوجيا متعددة، فمنها ما هو متعلّق بواقع اجتماعي وثقافي قائم، ومنها ما هو متعلّق باللاوعي، بحيث تصبح الأيديولوجيا بناء ذهنيًا لا يستطيع حاملوه التخلص منه بسهولة. تغرس الأيديولوجيا في أذهان الأفراد قيمًا ورغبات، وتحدد لهم مجالات ممارساتهم السلوكية، فهي تجعل الفرد ذاتًا مطيعة لمجموعة «المؤسسات» المحيطة به. يطلق ألتوسير على هذه المؤسسات «أدوات الدولة الأيديولوجية»، وهي تتضمن العائلة ووسائل الأعلام والهيئات الدينية والنظام التعليمي(٢٣). يرى ألتوسير أن وظيفة الأيديولوجيا لم تتغير عبر التاريخ، ما جعله يصرح بأن «لا تاريخ للأيديولوجيا»(٢٤). يستجيب الفرد إلى «نداء» أو «استجواب» أدوات الأيديولوجيا، تمامًا كما يستجيب عابر السبيل إلى الشرطي الذي يصرخ في وجهه: «انتبه، أنا هنا» فيطيع. لا يستطيع الأفراد، في نظره، الوصول إلى إدراك أنفسهم خارج مجال الأيديولوجيا، فهم يكتسبون هوياتهم عبر رؤية صورة أنفسهم منعكسة في مرآتها. يخلص ألتوسير إلى أن الأيديولوجيا تمثل العلاقات المتخيلة للأفراد حول الأوضاع الحقيقة لحياتهم، بحيث تكون وظيفتها خلق قناع يحجب عن الأفراد معرفة الاستغلال القائم في مجتمعهم. لكن ألتوسير يشدّد على أن الأيديولوجيا لا تتمثل في ذهن الأفراد على شكل أفكار وصوَر مدركة، بل على شكل أفعال وتصرفات، تقررها نزعاتهم، في

---

(٢٢) انظر: Louis Pierre Althusser, *For Marx*, Translated by Ben Brewster (New York: Pantheon Books, 1969), pp. 33-34, and pp. 87-128.

(٢٣) Louis Pierre Althusser, «Ideology and Ideological State Apparatuses,» in: *Louis Pierre Althusser, Lenin and Philosophy, and other Essays*, Translated from the French by Ben Brewster ([London]: New Left Books, [1971]), pp. 121-139.

(٢٤) Althusser, *Lenin and Philosophy*, p. 150.

داخل سياقات مادية، بحيث يصبح للأيديولوجيا وجود مادي[٢٥].

يرى ألتوسير أن فهمه هذا للأيديولوجيا هو دفاع عن منظور ماركس نحو المادية التاريخية ضد من يفهم البناء الفوقي - المتمثل بالثقافة وبالسياسة - على أنه تحصيل حاصل للبناء التحتي الاقتصادي. وفي نظره، يخطئ من ينسب إلى ماركس مفهوم «الحتمية الاقتصادية» لأن ماركس لم يحلل الممارسة الاقتصادية بمعزل عن مقومات المجتمع الأخرى. واعتمادًا على هذا التأويل لماركس، يعتقد ألتوسير أن البناء التحتي والبناء الفوقي متداخلان، كل منهما يتوقف على الآخر بشكل تبادلي عبر الممارسات في الحياة العملية. تتفاعل، في نظره، أشكال هذه الممارسات على ثلاثة مستويات: اقتصادية وأيديولوجية وقانونية - سياسية. ومع أن لكل منها استقلالية نسبية، إلا أنها كلها تخلق مركبًا واحدًا هو البنية الاجتماعية الشاملة. إن تحليل هذه المستويات، المتوقّفة بعضها على بعض، تساعد، في نظره، في فهم التغيرات الاجتماعية، وهي تقدم نظرية تاريخية، وتفسّر تجدّد علاقات الإنتاج عبر الزمن. يدعو ألتوسير إلى الاعتماد على مفهومين متلازمين في التحليل: مفهوم التناقض ومفهوم اللاتناقض في الممارسات. تكون الممارسات، في نظره، متناقضة، عندما تتضارب الواحدة مع الأخرى، ما يؤدي إلى تغير الوضع القائم، وتكون لا متناقضة عندما تساند الواحدة الأخرى، مكرسة هذا الوضع إلى حين حصول التناقض. لكن التغيير لا ينتج من تناقض واحد، بل من تعدد التناقضات النابع من تعدد النوازع أو حالة «ما فوق القرار» التي شرحناها سابقًا. وعلى الرغم من تبنيه مفهوم تعدّد النوازع، إلا أنه يرى أن العامل الاقتصادي يبقى «في نهاية المطاف» العامل الرئيس في التأثير في مجمل النوازع التي تحدد شكل العلاقات المتبادلة في المجتمع[٢٦].

خامسًا: الثقافة قبل الطبقة

لن نتوسّع في عرض تأثير نظريات لوكاش وغرامشي وألتوسير، مكتفين بالقول إن هذه النظريات زوّدت المؤرّخين الماركسيين بمعرفيات ومنهجيات جديدة في دراسة السياقات التاريخية، لتشكل نواة «ماركسية ثقافية» مكمّلة ما

(٢٥) Althusser, *Lenin and Philosophy*, pp. 151-169.

(٢٦) Althusser, *For Marx*, pp. 94-100, and 161-218.

بدأت به مدرسة فرانكفورت التي تناولنا اتجاهاتها الفكرية في الفصل الأول، ومتجاوزة المادية التاريخية الدوغماتية. تجلّى هذا كله بظهور «مدرسة برمنغهام للدراسات الثقافية» في عام ١٩٦٤، التي أدارها ريتشارد هوغارت (R. Hoggart)، وضمّت عددًا من الدارسين الذين اهتموا بالثقافات الشعبية والإعلام والدراسات النسائية، وجمعت بين ماركسية محدثة وما بعد البنيوية التي بشّر بها بعض مفكري فرنسا. قبل عام من تأسيس مدرسة برمنغهام، نشر المؤرّخ الماركسي البريطاني إدوارد بالمر ثومبسون (E. P. Thompson) (١٩٢٤ - ١٩٩٣) كتابه **تكوين الطبقة العاملة الإنكليزية**(٢٧)، ليصبح نموذجًا للتاريخ الثقافي، بشكل عام، ونموذجًا لدراسة ثقافات الطبقات العمالية، بشكل خاص. ومع أن ثومبسون يتفق مع الماركسيين المحدثين في كثير من القضايا النظرية، إلا أنه ابتعد من التنظير المجرد في تناول مقولات المادية التاريخية، مشددًا على أن فهم مظاهرها يتم من خلال ممارسة البحث والكتابة التاريخيين. إن نقده للتنظير المنزوع عن تجربة الناس الحياتية، جعله يشن هجومًا عنيفًا على ألتوسير وعلى مريديه من الماركسيين البريطانيين، ما أدخله في نقاش نظري مع بيري أندرسون (P. Anderson) (١٩٣٨ -) ومع توم نيرن (T. Nairn) (١٩٣٢ -) حول طبيعة الرأسمالية البريطانية وتطوّرها. من المفيد أن نشير هنا إلى أن شهرة أندرسون ونيرن تعززت أكثر منذ ثمانينيات القرن العشرين نتيجة تقديم دراسات ماركسية محدثة، تناولت المادية التاريخية وما بعد الحداثة ودراسات القومية وغيرها من المواضيع. إن كتابي أندرسون **على خطى المادية التاريخية**(٢٨)، المنشور في عام ١٩٨٤ و**أصول ما بعد الحداثة** المنشور في عام ١٩٩٨، وكتاب نيرن **تفتت بريطانيا: أزمة وقومية جديدة** لهي نماذج لماركسية نهضت من جديد بين أوساط مثقفي الغرب.

على غرار عنوان كتاب ماركس **بؤس الفلسفة**، المنشور في عام ١٨٤٧، عنونَ ثومبسون كتابه **بؤس النظرية** لينتقد بعض منظري الماركسية، وليدافع

---

(٢٧) انظر: Edward Palmer Thompson, *The Making of the English Working Class* (London: Victor Gollancz; New York: Pantheon Books, 1964).

(٢٨) انظر: Perry Anderson, *In the Tracks of Historical Materialism* (Chicago: University of Chicago Press, [1981]); Perry Anderson, *The Origins of Postmodernity* (London; New York: Verso, 1998), and Tom Nairn, *The Break-Up of Britain: Crisis and Neo-Nationalism* (London: NLB, 1977).

عن مفهومه للمادية التاريخية المعتمدة على «التاريخ الفعلي». زعم ثومبسون أن التنظير الماركسي المنفصل عن التاريخ الفعلي هو مجرد «شكليات فارغة» ينتهجها بعض المنتمين إلى الماركسية، ويصفها بالأفلاطونية. اعتبر ثومبسون «الماركسية الأفلاطونية» مثالية، متخلية عن «علمية» ماركس ومادّيته، ومعتمدة على ألتوسير أكثر من اعتمادها على ماركس. لهذا، وجه ثومبسون جلّ نقده إلى ألتوسير، معتبرًا موقفه النظري شكلًا طائشًا من أشكال المثالية. يعزو ثومبسون شعبية ألتوسير بين مثقفي اليسار الغربي إلى الطبيعة النخبوية لهذا اليسار الذي يمثّل، في نظره، مثقفي الطبقة الوسطى الواثقين بمواهبهم إلى درجة زعمهم أنهم يملكون القدرات الخاصة في التحليل. وفي الوقت نفسه الذي يشن هجومه على ألتوسير، يرفض ثومبسون الفهم «الميكانيكي» للمادية التاريخية الذي يتبناه بعض الماركسيين الذين يرون البناء الفوقي للثقافة والأيديولوجيا انعكاسًا للبناء الاقتصادي - الاجتماعي. يتبنّى هؤلاء، في نظره، مبدأ «التماثل بين البناءين التحتي والفوقي» (The Base-superstructure Analogy) الذي ينم عن ميلهم الواضح إلى التفكير الآلي، واستعمالهم قوالب نظرية جاهزة غير صالحة لتحليل العلاقة بين هذين البناءين. يحتاج التحليل، في نظره، إلى دراسات تاريخية تحدد طبيعة هذه العلاقة في زمن تاريخي معطى[٢٩]. من المفيد أن نشير إلى أن إنغلز كان قد عبّر، بشكل واضح، عن امتعاضه من تأويلات بعض معاصريه من الماركسيين للمادية التاريخية، من دون أن يربطوها بدراسة التاريخ، كما تبين الفقرة التالية مما كتبه: «يكتسب المفهوم المادي للتاريخ، في هذه الأيام، كثيرين من أصدقاء خطرين، يسوقون الذرائع والمبررات لعدم دراستهم التاريخ»[٣٠].

اعتبر ثومبسون نظرية ألتوسير مثالية مبطّنة بحجج تدّعي رفض المثالية، فهي تخلط بين الأفكار والمصطلحات، كما يظهر ذلك في مساواتها بين

(٢٩) انظر: Edward Palmer Thompson, *The Poverty of Theory & other Essays* (New York: Monthly Review Press, 1978), pp. 204-225, and 376-378;

انظر أيضًا: Colin Barker and David Nicholls, eds., *The Development of British Capitalist Society: A Marxist Debate* (Manchester: Northern Marxist Group, 1988).

(٣٠) Friedrich Engles, *Letters on Historical Materialism, 1890-1914* (Moscow: Progress Publishers, 1980), p. 7.

التاريخ أو البحث التاريخي والتاريخانية، ما جعلها تستخفّ بالبحث التاريخي، على اعتبار أنه يعتمد على «إمبيريقية» عقيمة. يزعم ثومبسون أن فهم ألتوسير للإمبيريقية هو خلط فكري يتغاضى عن عملية البحث التاريخي التي هي في الجوهر «حوار» بين مفاهيم الباحث وقرائنه. لذلك، يتغاضى هذا الخلط الفكري عن العلاقة الوثيقة بين مظاهر الحياة اليومية والبحث الذي يقوم دائمًا على الربط بين الموضوع القائم في الفكر، والموضوع القائم في الواقع. إن خطأ ألتوسير، في نظر ثومبسون، نابع من اعتقاده بأن «الحقائق التاريخية» لا توجد خارج الحقل النظري أو الأيديولوجي للباحث. لذلك أعطى ألتوسير للأيديولوجيا أهمية قصوى ووضعها في مرتبة أعلى من مرتبة الواقع الاجتماعي. استعمل ألتوسير، في نظر ثومبسون، مصطلحات ذات طابع آلي تلائم نظريته البنيوية، وتبشّر بعودة الستالينية وأشكال أخرى من أنظمة القمع[٣١]. لم يسلم كتاب ثومبسون بؤس النظرية من النقد الذي وجّهه إليه بيري أندرسون بعد سنة من ظهوره، فاتحًا نقاشًا جديدًا حول المادية التاريخية وحول مواضيع ماركسية أخرى[٣٢].

استند نقد ثومبسون لألتوسير وأتباعه من الماركسيين المحدثين إلى تجربته في البحث التاريخي لحالة الطبقة العاملة الإنكليزية في أواخر القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر. أظهر ثومبسون في كتابه **تكوين الطبقة العاملة الإنكليزية**، أن الطبقة ليست شيئًا ثابتًا قائمًا في الواقع لفترة زمنية يمكن تعريفها نظريًا، كما يعتقد المنظرون الماركسيون، بل حالة ثقافية تتكون بفعل تجربة الحياة للناس الحقيقيين. إن تركيز ثومبسون على الظواهر الثقافية كما تتجلى في سلوكيات الأفراد وخطاباتهم، أبعده من التعريف التقليدي للطبقة الذي يتبناه منظرو المادية التاريخية الأرثوذكسية الذين يرون الطبقة كيانًا اقتصاديًا اجتماعيًا يتشكل نتيجة تبدل وسائل الإنتاج. ومع هذا، لا ينكر ثومبسون أهمية علاقات الإنتاج في تحديد الحياة الاجتماعية، كما يوضح ذلك في مقدمة كتابه: «تتحدد التجارب الحياتية للطبقة من خلال علاقات الإنتاج التي يُولد فيها الناس، أو يدخلون فيها رغمًا عن إرادتهم. إن الوعي الطبقي

(٣١) Thompson, *The Poverty of Theory*, pp. 21-29, and pp. 111-188.

(٣٢) انظر: Perry Anderson, *Arguments Within English Marxism* (London: NLB, 1980).

حالة تُفصح فيها هذه التجارب عن نفسها بتعبيرات ثقافية، تتجسّد في التقاليد ومنظومات القيم والأفكار وأنظمة المؤسسات»[٣٣].

من هنا، يرفض ثومبسون اعتبار الطبقة «بناء» اقتصاديًا - اجتماعيًا قائمًا بمعزل عن تكوينها التاريخي الذي يحدد صفاتها الثقافية. منطلقًا من هذا المفهوم للطبقة، ينتقد ثومبسون بعض معاصريه الذين يتصوّرون أن الطبقة شيء قائم بذاته، معتبرًا تصوّرهم منافيًا لمفهوم الطبقة الذي عبّر عنه ماركس في كتاباته التاريخية. يعتقد ثومبسون أن المفهوم الفج للطبقة، المنسوب إلى ماركس، ما هو إلا بناء نظري مفروض من فوق على القرائن التاريخية. الطبقة هي حالة تاريخية يصنعها أبناؤها بأنفسهم، وتبرز إلى الوجود من خلال تجارب الناس الحياتية المشتركة، حين يصوغون مشاعرهم ومصالحهم المشتركة داخل إطار من علاقات اجتماعية متشابكة. لا تظهر الطبقة نتيجة وجود قانون عام يحتّم ظهورها، بل تظهر عندما يصل الناس، عبر تجاربهم، إلى وعي حالتهم الطبقية المتمثّلة في ثقافتهم الخاصة. ليس بالضرورة أن يظهر الوعي الطبقي في الحالات كلها التي يفرضها الواقع الاقتصادي، وليس بالضرورة أيضًا أن يتلاءم هذا الوعي مع واقع الناس الاقتصادي. ومن الخطأ إذًا أن نعتبر عدم الملاءمة بين الوعي والواقع الاقتصادي وعيًا طبقيًا مزيّفًا، كما يزعم الماركسيون التقليديون[٣٤].

هناك من اعتبر كتاب **تكوين الطبقة العاملة** اللبنة الأولى في تطوّر المنحى الثقافي وواحدًا من أهم الأعمال التاريخية التي أثّرت في مناهج الكتابة التاريخية. أهم ما يميز هذا الكتاب الضخم - المتجاوز ثمانمئة صفحة - هو اعتماده على الأرشيفات ومصادر أولية أخرى إلى درجة كبيرة. ومع أن ثومبسون اعتمد على قواعد المنهج الرانكي في معالجة مصادره، إلا أنه تناولها من منظور مختلف، يتقصّى عبره مظاهر ثقافة الفئات المستضعفة والناس العاديين. يمكننا، إذًا، أن نعتبر منظور ثومبسون التاريخي أحد مظاهر «التاريخ من تحت» (History From Below)، فهو يربط بين مظاهر الثقافة الشعبية ووسائل القمع الفكري التي استخدمتها الحكومات البريطانية ضد الحركات الراديكالية في أواخر القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر. ومع أن

---

(٣٣) Thompson, *The Making of the English Working Class*, pp. 9-10.

(٣٤) انظر: Thompson, *The Making of the English Working Class*, pp. 10-11.

الكتاب يعالج أحد المواضيع التي شغلت الماركسيين، إلا أن تأثيره لم يقتصر على المؤرّخين الماركسيين، بل تعدّاه إلى مؤرّخين من مدارس أخرى، ما جعل بعض دارسي الكتابة التاريخية يعتبره أحد أكثر الكتب تأثيرًا في البحث التاريخي منذ سبعينيات القرن العشرين[٣٥]. أثّر المنحى الثقافي للكتاب في بعض المؤرّخين الماركسيين الجدد الذين خطوا خطوة إضافية في الابتعاد من المادية التاريخية التقليدية، والاندماج كلية بالمنحى اللغوي الذي بدأت بشائره تظهر بين المؤرّخين الاجتماعيين. كان أبرز هؤلاء المؤرّخ البريطاني غاريث ستدمان جونس (G. Stedman Jones) (١٩٤٢ -) الذي عبّر ثومبسون عن إعجابه بمنهجه التاريخي[٣٦]. في كتابه **لغات الطبقة: دراسات في تاريخ الطبقة العاملة الإنكليزية**[٣٧]، يدرس ستدمان جونس حركة الشارتريين البريطانية (المطالبة بصكوك (Charters) تحفظ الحقوق). كان إنغلز وكثيرون من الماركسيين قد حلّلوا هذه الحركة من منظور اقتصادي اجتماعي فجعلوها حركة «طبقة» تتمتع بدرجة معينة من الوعي الطبقي. وخلافًا لهؤلاء الماركسيين، ركز ستدمان جونس على تحليل لغة الشارتريين وشعاراتهم، معتبرًا أن خطابهم السياسي هو الذي حدد لهم مصالحهم وتطلّعاتهم، أكثر مما حدده واقعهم الاقتصادي. تخلق اللغة، في نظره، حاجات الناس وتصوغ رغباتهم، فالطبقة إذًا، ليست واقعًا أنطولوجيًا، بل واقع خطابي، وعلى المؤرّخ أن يُفسّر لغتها من منطلق طبيعتها السياسية، وليس من منطلق طبيعتها الطبقية. بهذا المعنى، تتحدد الطبقة من خلال أبنية الخطاب السياسي المتمثلة باللغة، وليس من خلال العلاقة بين الأفراد ووسائل الإنتاج. رأى ستدمان جونس أن لغة الأفراد تكوّن خطابًا جامعًا متجسدًا بثقافة سياسية موحدة، بمعزل عن حالتهم الاقتصادية والاجتماعية وكأنها تحمل في طياتها واقعًا «ماديًا» خاصًا، لا يشير بالضرورة إلى واقع اقتصادي - اجتماعي خارج نطاقها. من الجدير أن نشير إلى أن مفهوم ستدمان جونس للخطاب السياسي يختلف في بعض صفاته عن مفهوم فوكو للخطاب الذي يبني نظام القوة والمعرفة المتمثل بمنظومة متكاملة تحدد

---

(٣٥) انظر: Willie Thompson, *What Happened to History* (London: Plito Press, 2000), pp. 35-50, and Novick, *The Noble Dream*, p. 440.

(٣٦) Edward Palmer Thompson, «History and Anthropology,» in: Edward Palmer Thompson, *Making History: Writing on History and Culture* (New York: The New Press, 1994), pp. 211-215.

(٣٧) Gareth Stedman Jones, *Languages of Class: Studies in English working Class History*, 1832-1982 (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1983), pp. 8-22.

الأفكار والتصرفات والاعتقادات والحقائق، في فترة زمنية معطاة، فالخطاب عند ستدمان جونس هو لغة الأفراد في واقع سياسي اجتماعي.

سادسًا: مدرسة أنال تبني قوالبها

نستطيع القول إن مفهوم ستدمان جونس للخطاب يتجاوز التاريخ الاجتماعي الماركسي -المعتمد على مركزية الطبقة بصفتها كيانًا اقتصاديًا - اجتماعيًا - إلى تاريخ سياسي ثقافي جديد يعتمد على المنحى اللغوي، ويلتقي مع التغيّرات التي حصلت في تطوّر رؤية الجيل الثالث من مؤرّخي مدرسة أنال التي أشرنا إليها في مناسبات سابقة عدة. في محاولة لتجاوز التاريخ السياسي والدبلوماسي - الذي تميزت به معظم الدراسات التاريخية الفرنسية - أسس لوسيان فيفر (L. Febvre) (١٨٧٨ - ١٩٥٦) ومارك بلوخ (M. Bloch) (١٨٨٦ - ١٩٤٤) في عام ١٩٢٩ مجلة تاريخية جديدة في جامعة ستراتسبورغ، أطلقا عليها اسم **أنال للتاريخ الاقتصادي والاجتماعي**، لينقلاها، بعد سنة إلى باريس. عكسَ تغيّر اسم المجلة، عبر السنين، تطوّرًا ملحوظًا في توجّهات كتّابها، ليصبح هذا الاسم في عام ١٩٤٦: **أنال: اقتصادات، مجتمعات، حضارات**، وليصبح ثانية عام ١٩٩٤: **أنال: تاريخ، علوم اجتماعية**[٣٨].

كان هدف فيفر وبلوخ من تأسيس مجلّتهم هو فتح آفاق جديدة لتاريخ اقتصادي - اجتماعي، يُنقذ الكتابة التاريخية من إرث مؤرّخي جامعة السوربون الذين لم يستطيعوا تجاوز التاريخ السياسي والدبلوماسي الضيّق الأفق. انطلق مؤسّسا هذه المجلة من معرفية ترى الواقع التاريخي وحدة متكاملة تتفاعل فيها عوامل جغرافية واقتصادية وسياسية واجتماعية وثقافية، حيث لا يمكن تفسير أي ظاهرة تاريخية إلا بواسطة «تاريخ إجمالي». يربط «التاريخ الإجمالي» بين العوامل الآنفة الذكر كلها، في محاولة لسبر أغوار الحالات الذهنية للمجتمعات تحت الدرس في زمن تاريخي معطى. أطلق مؤسّسا أنال على هذه الحالات مصطلح «الذهنية الجماعية» التي تضم في طياتها السيكولوجية الاجتماعية

---

(٣٨) *Annales d'histoire économique et sociale* (1929- 1946); *Annales: Economies, sociétés, civilisations* (1994), et *Annales: Histoire, sciences sociales* (1946-1994).

العامة ومظاهر الثقافة. اعتبر مؤسسا أنال هذه الذهنية «بناء» اجتماعيًا ثقافيًا قائمًا عبر «أمد طويل»، من الصعب للفاعلين التاريخيين تغييره في زمنهم القصير. ومع أن مجلة أنال التاريخية لم تستطع، في العقدين الأولين بعد تأسيسها، أن تهدد مجلات تاريخية منافسة في فرنسا وسائر الدول الغربية، إلا أن انتشارها السريع، منذ منتصف خمسينيات القرن العشرين، فاق هذه المجلات كلها، وفي الوقت نفسه، زاد، في زمن انتشارها السريع، عدد الكتب التي تتبنّى قواعد الدراسة المتبعة في مدرسة أنال[٣٩].

لن نستفيض في تناول الدراسات العديدة التي تناولت بالتحليل أعمال مؤرّخي أنال وتأثيرهم في الكتابة التاريخية المعاصرة، ونكتفي بالإشارة إلى كتاب بيتر بورك (P. Burke) (١٩٣٧ -): **الثورة التاريخية الفرنسية: مدرسة أنال ١٩٢٩ - ١٩٨٩**. تعقّب بورك تطوّر المدرسة، منذ بدأت ثورتها على «التاريخ القديم» السياسي إلى آخر ثمانينيات القرن العشرين، عندما برزت طلائع التاريخ الثقافي واضحة. ساهمت ثورة أنال في خلق تاريخ اجتماعي، ما لبث أن حمل اسم «التاريخ الجديد».

تأثر فيفر وبلوخ، مؤسسا أنال، بالنقاشات التي كانت تدور، منذ نهاية القرن التاسع عشر، بين دارسي الجغرافيا وعلم الاجتماع حول مظاهر الحياة الاجتماعية، ودور الحتمية الجغرافية وتطوّر الجغرافيا الإنسانية. كان لاثنين من دارسي الجغرافيا أكبر التأثير في مؤسسي أنال، الأول هو بول فيدال دي لا بلانش (P. de la Blanche) (١٨٤٥ - ١٩١٨)، مؤسس مجلة أنال للجغرافيا في عام ١٨٩١ والداعي إلى الاستفادة من منهج المؤرّخين وعلماء الاجتماع في البحوث الجغرافية، والثاني هو فريدريك راتزل (F. Ratzel) (١٨٤٤ - ١٩٠٤)، أحد مؤسسي الجغرافيا الإنسانية - الثقافية. رأى فيفر الجغرافيا عاملًا أساسيًا في خلق بناءات اقتصادية واجتماعية وثقافية، تظل قائمة لفترات تاريخية طويلة. لم يختلف بلوخ كثيرًا عن فيفر في تقدير أهمية الجغرافيا، إلا أنه شدد على المقومات الاجتماعية في صوغ هذه البناءات، متأثرًا بذلك بإميل دوركهايم (E. Durkheim) (١٨٥٨ - ١٩١٧). انطلاقًا من رؤيتهما التاريخية المعتمدة على

(٣٩) انظر: Jack. H. Hexter, *On Historians: Reappraisals of some of the Makers of Modern History* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1979), pp. 61-87.

فكرة البناءات، وصل فيفر وبلوخ إلى القناعة بأن البحث التاريخي الجدّي لا يقوم على مجرّد دراسة الأحداث في زمن وقوعها، بل على دراسة «البناء» (structure) الاجتماعي والذهني للحالة التاريخية تحت الدرس، باعتبار أن هذا البناء شبه ثابت، لا يتغير بسهولة بفعل أحداث فردية متعاقبة[٤٠].

لم تسلم مدرسة أنال من الهزّات، خلال الحرب العالمية الثانية، فقامت قوات الاحتلال الألماني لفرنسا بقتل بلوخ في عام ١٩٤٤ انتقامًا على دوره في المقاومة، ولاحقت فيفر محرّر مجلة أنال، وألقت في عام ١٩٤٠، القبض على فرنان بروديل (F. Braudel) (١٩٠٢ - ١٩٨٥) الذي أصبح منذ عام ١٩٤٦ الأكثر شهرة، ليتولى، بعد موت فيفر في عام ١٩٥٦، تحرير أنال حتى عام ١٩٦٨. خلال الفترة التي قضاها في أحد معسكرات الاعتقال في ألمانيا، كتب بروديل مسوّدة أطروحة بحثه التاريخي الذي بدأه قبل الحرب، من دون العودة إلى مصادره التي جمعها. أكمل بروديل أطروحته، بعد الحرب، مزوّدة بالمصادر الكثيرة، وبرؤية تاريخية جعلت منها نموذجًا لمؤرّخي أنال من الجيل الثاني. نشر بروديل دراسته في عام ١٩٤٩ تحت عنوان: **البحر المتوسّط وعالم البحر المتوسط في فترة فيليب الثاني**[٤١] (ملك إسبانيا) (١٥٥٦ - ١٥٩٨)، لتنشر في عام ١٩٦٦ في نسخة منقحة، ترجمت إلى الإنكليزية بين عامي ١٩٧٢ و١٩٧٤. تجاوزت الدراسة الألف ومئتي صفحة، قسّمها بروديل إلى ثلاثة أقسام تعكس رؤيته التاريخية: يركز القسم الأول، المكوّن من ثلاث مئة صفحة ونيّف، على «البناء» شبه الثابت، الذي كوّنته عوامل متداخلة مثل جغرافية البحر المتوسط واقتصاداته عبر التاريخ الطويل، وخصائص سكان شواطئه الاجتماعية والثقافية. وركّز بروديل في هذا القسم على تحليل عناصر هذا «البناء» من ثقافات مادية وصِيغ اجتماعية وذهنية جماعية للمجموعات السكانية، تشكّلت عبر «أمد طويل». يحوي القسم الثاني أكثر من أربعمئة

---

(٤٠) انظر: Peter Burke, *The French Historical Revolution: The Annales School, 1929-89* (Cambridge: Polity Press, 1990), pp. 12-30.

(٤١) انظر: Fernand Braudel: *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II* (1949), 2e édition revue et augmentée (Paris: A Colin, 1966); *The Mediterranean and the Mediterranean World in the Age of Philip II*, Translated from French by Siân Reynolds, 2 vols. (London: Collins 1972-1974),

انظر أيضًا: Hexter, *On Historians*, pp. 109-110.

صفحة، تتناول اقتصادات البحر المتوسط بما يشمل العملات والتجارة والمواصلات والأوضاع السياسية، خلال «أمد متوسط»، هو القرن السادس عشر. وفي أكثر من ثلاث مئة وستين صفحة. يعرض القسم الثالث أحداثًا سياسية وعسكرية وقعت في فترة فيليب الثاني، واصفًا كلّ حدث زمن وقوعه في «الأمد القصير». سوف نبيّن في الصفحات التالية كيف أن تقسيم دراسته إلى ثلاثة أقسام نابع من مفهومه عن وحدات الزمن التي يجب على المؤرّخ أن يضع بحثه التاريخي فيها.

يطبق بروديل في دراسته أفكاره الرئيسة عن التاريخ، مستفيدًا من معرفية ومنهجية فيفر وبلوخ، ومضيفًا أفكارًا جديدة، لتكوّن معًا منظورًا تاريخيًا، أصبح مميزًا لمدرسة أنال، قبل أن يشرع الجيلان الثالث والرابع من مؤرّخيها في تجاوز بعض منه. أول هذه الأفكار متعلّق بمركزية التاريخ بين العلوم الإنسانية، بحيث تتلاقى عنده الجغرافيا وعلم الاجتماع وعلم الاقتصاد وسائر الفروع المنبثقة عنها، لتجعله «تاريخًا شاملًا» (Histoire Globale) يعرض ويحلل أوجه الحياة الإنسانية كلها. فضّل بروديل استخدام مصطلح «التاريخ الشامل» على مصطلح «التاريخ الإجمالي» الذي دعا إليه فيفر، ربما ليشدد على مفهوم الشمولية في دراسة ظاهرة تاريخية، يتجاوز فيه التحليل والعرض زمان الظاهرة ومكانها، ليشمل مقوماتها المتكوّنة عبر «الأمد الطويل» كلها. من هذا المفهوم للتاريخ الشامل، دعا بروديل إلى تعاون متبادل بين الدارسين من الفروع المختلفة، على شكل مختبر، يؤسس «علم الإنسان» الموحد (Sciences de l'homme). لكن «التاريخ الشامل»، عنده، لا يعني تاريخًا كونيًا مطلقًا لا يحدده زمان ومكان معينان، بل تتحدد شموليته من خلال القضية التاريخية المدروسة. وفي هذا الصدد، يطوّر بروديل مفهوم فيفر حول «التاريخ القضية» (Histoire - problème) الذي يدرس «البناء» الاجتماعي والثقافي في نطاقي الزمان والمكان المفروضين على درس هذه القضية. يعتقد بروديل أن «التاريخ القضية» لا يضر بالشمولية، ما دام يلتزم دراسة العوامل الجغرافية والاجتماعية والذهنية والثقافية التي تكوّن «البناء» كلها[٤٢].

يرى بروديل أن «القضية» التاريخية هي التي تفرض على المؤرّخ أن

(٤٢) انظر: Hexter, pp. 88- 108.

يختار مساحة مكان البحث التاريخي، وعبّر عن ذلك بقوله: «ليس المكان إطارًا للبحث. إن إطار البحث هو القضية»[٤٣]. لأن «التاريخ القضية» يسعى إلى دراسة «البناء» بشموليته الجغرافية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية المتراكمة عبر زمن «طويل الأمد»، يقلّل بروديل من أهمية تفاصيل الأحداث التاريخية الواقعة في زمن «قصير الأمد» أو «تاريخ الأحداث». إن العلاقة المتبادلة بين السياقات التاريخية المدروسة في «التاريخ القضية»، وسياقات شمولية «البناء» في «التاريخ الشامل»، لا تحدّد مساحة أمكنة البحث وحسب، بل تحدد أيضًا «أمَدَها». من هذا المنطلق لمفهوم الأطر الزمنية، يرى بروديل أن «التاريخ الشامل» يتعامل مع ثلاثة أطر زمنية يطلق على كل واحد منها «أمدًا» (Durée). «الأمد»، عنده، لا يعني مجرد الزمن المتعارف عليه، بل ثلاث وحدات زمنية، لكل منها خصائص تاريخية تتفاعل في ما بينها بشكل تبادلي يحدد حركة التاريخ. الوحدة الزمنية الأولى هي «الأمد الطويل» (Longue durée) الذي يسبر أغوار «البناء» المشيّد عبر مسارات تاريخية طويلة جدًا، تجعله شبه ثابت. يحوي البناء أنماطًا اجتماعية وثقافية وذهنية تضرب جذورها داخل المجتمعات، ويمتدّ فعلها لقرون عديدة، ما يجعل الناس خاضعين لهذا البناء. من هذا المفهوم لـ«الأمد الطويل»، يرى بروديل أن دراسة «البناء» تستدعي تعقّب المسارات الكبرى لحياة البشر، مثل الانتقال من البداوة إلى التوطّن الدائم والهجرات الكبرى وتوطن السهول والجبال، والقرى والمدن[٤٤]. يشبّه بروديل «البناء» -الضارب جذوره منذ «أمد طويل» - بسجن، يتجمّع في داخله الأفراد منزوعي الحرية الكاملة في الفعل والقول. استعار بروديل كلمات السجن والسجناء، في مناسبات عدة، ليُعبّر عن خضوع الأفراد للقدر المفروض من «البناء»[٤٥]. أما وحدة الزمن الثانية، فهي ذات «الأمد المتوسط» (Moyenne durée)، التي تحدث فيها مسارات تاريخية، يُطلق عليها بروديل «الحركات الدورية» (Conjunctures) التي تميز تغيرات اقتصادية في زمن منظور، يمتد من عشر إلى خمسين

---

(٤٣) *Annales: Economies, sociétés, civilisations (ESC)* : vol. 8 (1949), p. 496 and Quoted in: Hexter, p. 105, and Burke, *The French Historical Revolution*, p. 39.

(٤٤) انظر: Hexter, *On Historians*, pp. 88- 108.

(٤٥) انظر: Burke, *The French Historical Revolution*, p. 40.

سنة. وأخيرًا، وحدة الزمن ذات «الأمد القصير» (Courte durée) الذي يصف فيه المؤرّخ «تاريخ الأحداث» (Histoire événementielle). يعتبر بروديل تاريخ الأحداث تاريخًا سطحيًا، لأنه شبيه بتاريخ الحوليات وأخبار الصحافة، ولأنه لا يتعمّق في الأبعاد الاجتماعية والثقافية الضاربة جذورها في «البناء». استخفاف بروديل ورفاقه في مدرسة أنال بتاريخ الأحداث جعلهم يغفلون كثيرًا من التفصيلات التي تصف الأحداث الفردية، والتي لا تزيد ولا تنقص في فهم «البناء»، من وجهة نظرهم[٤٦].

مع أن مؤرّخي أنال من الجيل الثالث لم يتخلّوا عن فكرة أهمية دراسة البناءات الاجتماعية والاقتصادية والثقافية في الكتابة التاريخية، إلا أن مقارباتهم التاريخية بدأت تتنوّع. منذ أواخر ستينيات القرن العشرين، ونتيجة انفتاحهم على مناهج مؤرّخين من خارج فرنسا، عمّق مؤرّخو الجيل الثالث دراساتهم الثقافية لتشمل دراسة العائلة والأطفال والنساء، وغيرها من الدراسات الثقافية التي تركّز على دراسة الذهنية الجماعية (Mentalités) في «الزمن الاجتماعي». في عام ١٩٦٠ صدر للمؤرّخ فيليب أريس (Ph. Ariès) (١٩١٤ - ١٩٨٤) كتاب: **الطفولة والحياة العائلية تحت النظام القديم**[٤٧] يتعقّب فيه تطوّر مفهوم الطفولة في الثقافة الفرنسية، قبل القرن السابع عشر وبعده. بدأ أريس بحوثه التاريخية بصفته مؤرّخًا هاويًا خارج مؤسسات أنال الأكاديمية. ومع هذا، تحوّلت كتبه إلى نماذج في دراسة الذهنية عبر «الأمد الطويل». ظهر ذلك جليًا في كتابه **الإنسان أمام الموت** (١٩٧٧)[٤٨] الذي يتعقّب نظرة الثقافة الأوروبية إلى «الموت» خلال «أمد طويل»، يمتد ألف سنة، من بداية العصر الوسيط حتى العصر الحديث. أعادت دراسات أريس للجيل الثالث من أنال مركزية الذهنية الجماعية في دراساتهم التاريخية، كما بشّر بها فيفر في كتابه المنشور في عام ١٩٤٢ **مسألة اللاإيمان في القرن**

---

(٤٦) Hexter, pp. 108- 145.

(٤٧) انظر: Philippe Ariès, *L'enfance et la vie familiale sous l'ancien régime* (1960), nouvelle éd. (Paris: Seuil, 1975),

الترجمة الإنكليزية: *Centuries of Childhood: A Social History of Family Life* (Harmondsworth: Penguin Books, 1973).

(٤٨) انظر: Philippe Ariès: *L'homme devant la mort* (1960) (Paris: Seuil, 1977), and *The Hour of our Death*, Translated from the French by Helen Weaver (New York: Oxford University Press, 1991).

السادس عشر، دين رابليه[٤٩] الذي طبّق فيه فيفر قواعد «التاريخ الإجمالي» الباحث عن المظاهر الثقافية الجامعة من منظور أبناء الفترة تحت الدرس. لم يكن كتاب فيفر سيرة عادية لفرنسوا رابليه (F. Rabelais) (١٤٩٤ - ١٥٥٤) - أحد الكتّاب الفرنسيين وناقدي الأوضاع الفكرية السائدة في زمانه - بل كتاب يدرّس العالم النفسي - الاجتماعي والذهنية الجماعية في فرنسا في القرن السادس عشر. استعمل فيفر ما سمّاه «الأدوات الذهنية» (Outillage Mental) التي يستخدمها الناس في حياتهم اليومية، معتبرًا هذه الأدوات مقومات الذهنية في الزمن الاجتماعي الذي على المؤرّخ أن يدرسه. عاد دارسو التاريخ الثقافي في أواخر القرن العشرين ليتبنّوا منهج البحث عن «الأدوات الذهنية» في فهم ثقافة تاريخية في قيد الدرس.

سابعًا: التخلّي عن القوالب القديمة

في كتابه الثورة التاريخية الفرنسية: مدرسة أنال، يُكرّس بورك فصلًا لعرض أهم أعمال مؤرّخي الجيل الثالث لمدرسة أنال، مبيّنًا المقاربات الجديدة التي أضافوها في دراسة الذهنية الجماعية، مندمجين بذلك داخل التاريخ الثقافي الغربي الذي ضرب جذوره عميقًا في خلال العقود الأخيرة من القرن العشرين. لاحظ بورك أن مؤرّخي الجيل الثالث من أنال تجاوزوا كثيرًا من القوالب النظرية لبروديل في دراسة الثقافة والذهنية الجماعية حين مالوا إلى الأخذ بمقاربات جديدة: **الأولى**، المقاربة الأنثروبولوجية في دراسة المجتمعات «الغريبة»، التي جعلت بعضًا من مؤرّخي الجيل الثالث يركز على «الميكرو - تاريخ» (Micro-history) الذي يدرس الخصائص الثقافية لوحدات اجتماعية صغيرة مثل القرية أو المنطقة في زمن تاريخي محدد. تتعلق المقاربة **الثانية** الجديدة بالعودة إلى «التاريخ السياسي»، باعتبار أن السلوك السياسي للأفراد والجماعات هو من مقوّمات الذهنية الجماعية في زمن معطى. أحيت هاتان المقاربتان -

---

(٤٩) انظر: Lucien Febvre: *Le Problème de l'incroyance au XVIe siècle. La religion de Rabelais* (1942) (Paris: A. Michel, 1968),

الترجمة الإنكليزية: *The Problem of Unbelief in the Sixteenth Century: The Religion of Rabelais*, Translated by Beatrice Gottlieb (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1983).

الأنثروبولوجية والعودة إلى التاريخ السياسي - «السردية التاريخية» بين مؤرّخي هذا الجيل، ومكّنتهم، بالتالي، من التخلي عن الحتمية التاريخية التي أفصحت عنها استعارات بروديل اللغوية حين كتب عن السجن والسجناء ليصف خضوع الأفراد والجماعات لشروط «البناء» الاجتماعية والثقافية[٥٠].

لن نتوقّف كثيرًا عند تحليل كتب الجيل الثالث من أنال ومقالاته، ونكتفي بعرض سريع لكتاب إيمانويل لوروا لادوري (Le Roy Ladurie) (١٩٢٩ -) مونتيو، قرية أوكتانية من ١٢٩٤ حتى ١٣٢٤[٥١]. يحلّل هذا الكتاب الحياة الثقافية والاجتماعية لقرية مونتيو الصغيرة المكوّنة من خمسين عائلة في منطقة أوكتانيا، جنوب فرنسا. كانت القرية في أواخر القرن الثالث عشر آخر معقل للطائفة الدينية الكاترية (Catharism) التي اشتقّ اسمها من اليونانية ويعني «ثنائية الإيمان». اعتبرت الكنيسة الكاثوليكية الكاترية كفرًا بسبب اعتقادها بثنائية الإيمان بالله والشيطان، وهو اعتقاد انتشر في القرن الحادي عشر، في منطقة لانغيدوك في جنوب فرنسا، وفي بعض مناطق أوروبا. ظهرت الكاترية في البداية في مدينة ألبي، ما جعل بعضهم يُطلق عليها اسم «الألبيغنزية»، نسبة إلى «الألبيغنز»، اسم سكان هذه المدينة كما يلفظه الفرنسيون. وضع جاك فورنيه (J. Fournier)، المطران الكاثوليكي للمنطقة، سكان قرية مونتيو تحت سطوة «محاكم التفتيش» - سلاح الكاثوليكية ضد العقائد «الكافرة» - ليقضي على آخر معاقل الكاترية. قام فورنيه باستجواب سكان القرية وسجّل أقوالهم كلمة بكلمة تقريبًا في تقارير، حفظت مع أوراق فورنيه الذي تولّى منصب البابوية من عام ١٣٣٤ حتى موته في عام ١٣٤٢، تحت اسم بنديكتوس (Bénédict) الثاني عشر. عثر لوروا لادوري على هذه التقارير، فجعلها مصادر لدراسة ميكرو - تاريخية للقرية المذكورة، على غرار دراسات كلفورد غيرتز (C. Geertz) (١٩٢٦ - ٢٠٠٦) الأنثروبولوجية

---

(٥٠) انظر: Burke, *The French Historical Revolution*, pp. 65-93.

(٥١) Emmanuel Le Roy Ladurie, *Montaillou, village occitan: De 1294 à 1324* (Paris: Gallimard, 1975),

الترجمة الإنكليزية: *Montaillou: The Promised Land of Error*, Translated by Barbara Bray (New York: G. Braziller, 1978).

«الميكروسكوبية». وقبل أن نعود لاحقًا إلى غيرتز، ننوّه بأنه كان وما زال أبرز الأنثروبولوجيين الأميركيين والعالميين الذين تجاوز تأثير نظرياته حدود الأنثروبولوجيا ليشمل البحث التاريخي ودراسة سلوك الجماعات الإثنية المعاصرة.

تعمّق لوروا لادوري في دراسة سكان قرية مونتيو كأنه يعيش معهم، يُشاطرهم همومهم، ويأخذ منهم المعلومات، محاولًا فهم أحوالهم المعيشية وثقافتهم. إن كثرة الاقتباسات التي يأخذها من أفواه سكان القرية - كما سجّلها حاكم التفتيش - تُشبه إلى حدٍ بعيد اقتباسات الأنثروبولوجيين لأقوال مخبريهم من أبناء المجتمع في قيد الدرس. لم يغفل لوروا لادوري وصف الجغرافيا والمناخ ومصادر الحياة الاقتصادية وأدوات الزراعة والعلاقة بين السكان وسلطة النبلاء ورجال الدين. حاول لوروا لادوري، من خلال تقارير محاكم التفتيش، أن «يدخل» بيوت الناس ليصوّر حياتهم المادية والروحية، فيرصد حياتهم الجنسية ومراسيم الزواج وعلاقات الحب ومفهومهم للطفولة والشيخوخة والموت والزمان والمكان ونظرتهم إلى السحر والدين.

يُمكن أن نعتبر كتاب مونتيو قفزة في صياغة جديدة لمفهومي «الذهنية الجماعية» و«التاريخ الإجمالي» اللذين بشّر بهما مؤسسا مدرسة أنال. إذ استخدم مؤرّخو أنال من الجيل الأول والثاني، على الأغلب، مصطلح «الذهنية الجماعية» بصيغة الجمع (Mentalités)، وحمّلوه معاني غير محددة حتى النهاية، التقت فيها السيكولوجية الاجتماعية العامة مع التاريخ الثقافي. ما جدّده لوروا لادوري هو منحه هذا المصطلح معنى أكثر تحديدًا، حين درس «الذهنية الجماعية» لسكان مونتيو من خلال تحليل الوضع الثقافي، المكوّن من مجموع تصوراتهم ومفاهيمهم وتقديراتهم الغائبة عن وعيهم في الواقع المعيش. حدد هذا المنظور في دراسة «الذهنية الجماعية» لمجتمع مونتيو الصغير مفهوم «التاريخ الإجمالي». سبق وذكرنا أن بروديل كان يسعى في بحوثه التاريخية الأولى إلى تأسيس علم الإنسان، وفيه يكون للتاريخ الشامل مكانة الصدارة، بحيث يتوسع هذا التاريخ أفقيًا على مساحة واسعة وعموديًا إلى «أمد طويل» ويستعين بالعلوم الإنسانية كلها. لكن لاحظ

مؤرّخو أنال أن المثال العلمي عند بروديل صعب المنال. ليس صدفة، إذًا، أن نرى لوروا لادوري يتخلّى في كتابه مونتيو عن المفهوم السابق للتاريخ الشامل، ويلجأ إلى مفهوم «التاريخ الإجمالي» على شكل بحث مركّز في عمق ظاهرة تاريخية، يسبر أغوارها، من دون توسع أفقي مُفرط، ليتمكّن من رصد مجمل مظاهر «الذهنية الجماعية» المتشكّلة عبر الزمن.

من هنا يمكن أن نميّز بين «التاريخ الشامل» البروديلي و«التاريخ الإجمالي» الذي يرصد - في مكان وزمن محددين - مظاهر العوامل الجغرافية والاقتصادية والسياسية، والروحية المتفاعلة معًا في بناء ذهني وثقافي جماعي متجانس. يُمكن أيضًا اعتبار «التاريخ الإجمالي» صالحًا في دراسة الميكرو - تاريخ، ومختلفًا - في بعض خصائصه المنهجية - عن «تاريخ شامل» يتوسّع إلى الماكرو- تاريخ.

كان كتاب مونتيو خطوة أولى على طريق خروج مؤرّخي مدرسة أنال من قوالبها التي تحكّمت بكتاباتها التاريخية حتى أواخر الستينيات من القرن العشرين، لتعقّبها خطوات أخرى جعلت مؤرّخي هذه المدرسة يواكبون تطوّر سائر اتجاهات التاريخ الثقافي الغربي. يكفي أن نتتبّع دراسات لوروا لادوري كي نأخذ فكرة عن مسار هذا التطوّر. بدأ لوروا لادوري مسيرته الأكاديمية بعد كتابة أطروحته التي أشرف عليها بروديل والمنشورة في عام ١٩٦٦ تحت عنوان فلاحو لانغدوغ[٥٢].

تتعقّب الأطروحة تطوّر الحياة الزراعية في منطقة لانغدوغ، جنوب فرنسا، عبر مئات السنين، لتخلص إلى نتيجة بأن تكنولوجية الزراعة المتغيرة لم تستطع تقويض «البناء» الاجتماعي والثقافي الضارب جذوره منذ «أمد طويل». ومع أن الأطروحة تتبنّى مقاربة تاريخية قريبة جدًا من مقاربات بروديل، إلا أنها، في الوقت نفسه، لم تغفل «تاريخ الأحداث» الذي استخف به بروديل. بعد كتاب

---

(٥٢) انظر: Emmanuel Le Roy Ladurie, *Les Paysans de Languedoc*, 2 vols. (Paris: Impr. nationale, 1966),
الترجمة الإنكليزية: *The Peasants of Languedoc*, Translated with an introd. by John Day (Urbana: University of Illinois Press, [1974]).

مونتيو، جاء كتاب: **كرنفال رومانس**[٥٣] الذي خطا به لوروا لادوري خطوة إضافية نحو الميكرو - تاريخ، ونحو «تاريخ الأحداث». يدرس الكتاب حدثًا تاريخيًا واحدًا وقع في عام ١٥٨٠ في رومانس، المدينة الواقعة في منطقة دوفني الفرنسية، حين اقترف نبلاء المنطقة مذبحة في حق حِرفيي المدينة، المطالبين بإلغاء الضرائب المفروضة عليهم. صحيح أن لوروا لادوري لم يتنازل في كتابه هذا عن منهج **أنال** في تحليل «البناء» الاجتماعي والثقافي للمدينة ومنطقتها الجغرافية، لكنه دمج هذا التحليل في سردية تاريخية تصف الأحداث وتشرح العناصر الثقافية، بما فيها العقائد الدينية والطقوس المتوارثة، مستخدمًا أدوات بحثية أقرب إلى الأدوات المستخدَمة في الدراسات الأنثروبولوجية الثقافية. لا شك في أن كل دراسة تاريخية قام بها لوروا لادوري بعد أطروحته كانت تنقله من محطة إلى أخرى على طريق التخلّي عن قوالب **أنال** العتيقة. تجلّى هذا التخلّي أكثر في دراساته للتاريخ السياسي الفرنسي. مثّل كتابه **الدولة الملكية، ١٤٦٠ - ١٦١٠**، وكتابه **النظام القديم: من لويس الثالث عشر إلى لويس الخامس عشر، ١٦١٠ - ١٧٧٤**[٥٤]، تمرّدًا على بروديل المستخفّ بالتاريخ السياسي. إن تنوّع مواضيع دراساته وتمرّده على قوالب **أنال** القديمة، تجعلنا نضع لوروا لادوري في خانات عديدة: خانة التاريخ الثقافي المزود بمناهج الأنثروبولوجيا وخانة الميكرو - تاريخ وخانة إعادة وإحياء التاريخ السياسي، وذهب بعض دارسي الكتابة التاريخية بعيدًا، حين أدخله في خانة ما بعد الحداثة[٥٥].

أكمل روجيه شارتييه (R. Chartier) (١٩٤٥ -)، أحد أبرز ممثلي الجيل الرابع من مؤرّخي **أنال**، تقويض القوالب القديمة. تركّزت دراساته في تاريخ الكتب وطباعتها ودور نشرها وتأويل نصوصها من القراء، وفي تطوّر المكتبات

---

(٥٣) انظر: Emmanuel Le Roy Ladurie, *Le Carnaval de romans: De la Chandeleur au mercredi des cendres, 1579-1580*, bibliothèque des histoires (Paris: Gallimard, 1979), English trans., *Carnival in Romans*, Translated from the French by Mary Feeney (New York: G. Braziller, 1979).

(٥٤) Emmanuel Le Roy Ladurie: *L'Etat Royal: de Louis XI à Henri IV, 1460-1610* (Paris: Hachette: 1987; 1993); English trans., *The French Royal State: 1460-1610* (Oxford: Blackwell, 1994); *L'Ancien régime: De Louis XIII à Louis X, 1610-1774* (Montrouge: Hachette, 1991), and *The Ancien Régime: A History of France, 1610-1774*, Translated by Mark Greengrass (Oxford, OX, UK: Cambridge, Mass., USA: Blackwell Publishers, 1996).

(٥٥) انظر: Ewa Domańska, ed., Encounters: *Philosophy of History after Postmodernism* (Charlottesville : University Press of Virginia, 1998), pp. 127-130, and 220-236.

وغيرها، وأثر ذلك كله في الثقافة(٥٦). أبعدته هذه المواضيع عن سبر أغوار «الذهنية الجماعية» البنيوية، وقرّبته إلى المنحيين الثقافي واللغوي اللذين يشدّدان على تحليل التاريخ الاجتماعي من خلال الممارسات الثقافية، وليس تحليل الممارسات الثقافية من خلال دراسة «البناء» الاجتماعي. لذلك، نراه يدعو إلى التحوّل «من التاريخ الاجتماعي للثقافة إلى التاريخ الثقافي للمجتمع»(٥٧). هذا التمييز بين هذين النوعين من التاريخ نابع، في نظره، من عدم وجود علاقات تربط بين الأشكال الثقافية المعينة، وجماعات اجتماعية خاصة، ما يجعل كتابة تاريخ تسلسلي للثقافة صعبة المنال، إن لم نقل مستحيلة(٥٨). إن توجّه شارتييه إلى دراسة الثقافة كما تتجلّى في اللغة، أبعده نهائيًا عن قوالب مدرسة أنال التي انتمى إليها، ليصنّفه بعض دارسي الكتابة التاريخية باعتباره واحدًا من أبرز مؤرّخي ومنظري ما بعد الحداثة(٥٩). زعم شارتييه - على غرار منظّري ما بعد الحداثة - أن اللغة في طبيعتها لا تعكس الواقع، بل تُمثل نفسها داخل مجالها الثقافي. إن النصوص اللغوية، بما فيها الوثائق «لا تحافظ على علاقة واضحة مع الواقع»، والنص المكتوب «هو نتاج القراءة، وهو مبني جزئيًا من قارئه»، ما يعني أن المؤرّخين ينتجون من جديد نصوص المصادر التي يدرسونها، لأنهم لا يستطيعون أن يقفوا على المعاني كلها التي كان يقصدها كتّاب هذه النصوص حين صاغوها(٦٠). على الرغم من قناعاته بعدم قدرة المؤرّخين على الوقوف على المعاني التي قصدها كتّاب النصوص، إلا أنه لم يذهب بعيدًا في ذلك، محاولًا، في كتابه المنشور في عام ١٩٩٧ تحت عنوان على حافة المنحنى: تاريخ ولغة وممارسة(٦١)، أن يمنع انزلاق الكتابة التاريخية المعاصرة إلى منحدر مجهول، تكون فيه النصوص المدروسة منفصلة كليًا عن سياقاتها الثقافية.

---

(٥٦) على سبيل المثال: Roger *Chartier: Culture écrite et société: XIVe-XVIIIe siècle* (Paris: Albin Michel, 1996), et *L'Ordre de livres: Lecteurs, auteurs, bibliothèques en Europe entre XIVe et XVIIIe siècle* (Aix en-Provence: Alinea, 1992).

(٥٧) Quoted in: Burke, *The French Historical Revolution*, p. 84.

(٥٨) Burke, *The French Historical Revolution*, p. 85.

(٥٩) انظر: Munslow, *Deconstructing History*, p. 21.

(٦٠) Roger Chartier, *Cultural History: Between Practices and Representation*, Translated by Lydia G. Cochrane (Cambridge: Polity Press, 1988), p. 43.

(٦١) Roger Chartier, *On the Edge of the Cliff: History, Language and Practice*, Translated by Lydia G. Cochrane (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1997).

ثامنًا: دراسة ثقافة غريبة

أن أهمية دراسة ثقافة مجتمع الماضي «البعيد»، جعلت بعض فلاسفة التاريخ يشبّهون المؤرّخ بدارس الأنثروبولوجيا الذي يدرس ثقافة مجتمع «غريب». صحيح أن «غرابة» المجتمع المدروس هي قاسم مشترك للمؤرّخ والأنثروبولوجي، إلا أن هناك فرقًا واضحًا بين مقاربة كل منهما لهذه «الغرابة». فبينما يعتمد الأنثروبولوجي، في مقاربته، على مُخبِرين (Informants) يُحادثهم مباشرة، وربما يُعايِش تجارب مجتمعهم في الزمن الحاضر بهدف جمع قرائنه الإثنوغرافية، يعتمد المؤرّخ في مقاربته على كتابة سمّيناها «حوليّة مثالية» من زمن ماض، يستطيع من خلال دراسة نصوصها أن يجمع قرائنه التاريخية. كان المؤرّخ الإنكليزي المشهور كيث توماس (K. Thomas) (١٩٣٣ -) من أوائل المؤرّخين الذين رأوا تشابهًا بين الأنثروبولوجيا والتاريخ، حين كتب في عام ١٩٦٣ مقالته «التاريخ والأنثروبولوجيا»[٦٢]، ومن ثم حاول استخدام منهج مشابه لمناهج الأنثروبولوجيين في وصف وتحليل ظاهرة الاعتقاد بالسحر وانتشارها بين فقراء إنكلترا في القرنين السادس عشر والسابع عشر. اعتمد توماس على كم كبير من الوثائق في وصف الظاهرة وتفسيرها، زاعمًا أن انتشار الظاهرة جاء نتيجة «قانون الفقراء» الذي حاولت الحكومة البريطانية بواسطته محاربة الفقر المتفشي بين الفلاحين، ما أعطى الأغنياء ذريعة بعدم تقديم المساعدات التي كانوا يُقدّمونها قبل تفعيل القانون. لم ينقذ القانون الفلاحين من الفقر وجعل نساءهم يهمن على وجوههن باحثات عن مساعدات تسد رمق عائلاتهن، فانتشرت ظاهرة التسوّل بينهن. وفي محاولة للتكفير عن عجزها، بدأت النخب السياسية والاقتصادية تتهم النساء المتسوّلات بتهمة الشعوذة والسحر، ما أثر في مجمل حياة إنكلترا الاجتماعية والثقافية[٦٣].

أثار كتاب توماس نقدًا من الأنثروبولوجيّة هيلدرد غيرتز، زوجة كلفورد غيرتز، المذكور سابقًا الذي سوف نعرض فكره لاحقًا. زعمت هيلدرد غيرتز

---

(٦٢) Keith Thomas, «History and Anthropology,» *Past and Present*, vol. 24, no. 1 (1963), pp. 3-24.

(٦٣) انظر: Keith Thomas, *Religion and the Decline of Magic: Studies in Popular Beliefs in Sixteenth and Seventeenth Century England* (London: Weidenfeld and Nicolson, 1971; 1997).

أن كتاب ثوماس يُخرج ظاهرة الشعوذة والسحر من السياق الثقافي العام لإنكلترا في القرنين السادس عشر والسابع عشر، وينظر إلى الظاهرة من منظور القرن العشرين، وبالتالي، يخلط بين مفهوم السحر في الماضي ومفهومه في الحاضر[٦٤]. لم يقبل ثوماس هذا النقد من أنثروبولوجية لم تنتبه إلى موضوع كتابه الذي يحاول تصوير جزء من التاريخ البريطاني وتحليله، وتقديم عرض تاريخي لقرّاء الإنكليزية، مستخدمًا مصطلحات وتصورات يفهمونها في حاضرهم الثقافي، ولا يحاول تقديم تحليل عبر - ثقافي (Cross-cultural Analysis) لظاهرة الشعوذة والسحر[٦٥].

يعكس هذا الرد لثوماس مشكلة جَسر الهوّة الزمنية التي ذكرناها سابقًا، عندما ميّزنا بين كتابة «حوليّة مثالية» من الماضي، وكتابة تاريخية في الحاضر، ويعكس في الوقت نفسه صعوبة تبني المؤرّخ مقومات مقاربة الأنثروبولوجيين كلها التي تدرس «شمولية» (Holism) المجتمع «الغريب» في الحاضر، على أساس أنه نسيج ثقافي متكامل، كل خيط فيه مرتبط بالآخر. إن نقد السيدة غيرتز، ومن ثم رد ثوماس على هذا النقد، لم يمنعا مؤرّخين وأنثروبولوجيين من البحث عن قواسم مشتركة تجمع بين المؤرّخ والأنثروبولوجي. تكلّل هذا البحث، في خلال سبعينيات القرن العشرين وثمانينياته ببعض من النجاح، أدّى إلى «تقارب» بين المنهجين اللذين يدرسان مجتمعات غريبة وبعيدة. ليس صدفة إذًا أن يشارك مؤرّخون وأنثروبولوجيون في تناول هذا «التقارب» في مؤتمر عقد في إيطاليا في عام ١٩٨٠، ونُشرت مداخلاته في مجلة تاريخية تعتني بتقارب فروع الدراسات الإنسانية في عام ١٩٨١، ومن ثم في كتاب تحت عنوان **التاريخ الجديد** (*The New History*) في عام ١٩٨٢، حرّره المؤرّخ ثيودور راب (Th. Rabb)، وعالم السياسة روبرت روتبرغ (R. Rotberg)، محرّرا هذه المجلة. تحت عنوان «الأنثروبولوجيا والتاريخ في الثمانينيات»، حاول أربعة من المساهمين في المؤتمر والكتاب المذكورين تحليل القواسم

---

(٦٤) انظر: Hildred Geertz, «An Anthropology of Religion and Magic, I,» *Journal of Interdisciplinary History*, vol. 6 (1975), pp. 71-89.

(٦٥) Keith Thomas, «An Anthropology of Religion and Magic, II,» *Journal of Interdisciplinary History*, vol. 6, no. 1 (1975), pp. 91-109.

المشتركة التي تثبت عمق العلاقة والتقارب بين هذين المسلكين، وحتى إن واحدًا من المساهمين عنون مداخلته: بـ «نحو التقارب»[٦٦].

صدر هذا الكتاب في وقت كان فيه النقاش محتدمًا بين منهج التاريخ المهني الذي دعا إليه إلتون وغيره من المعترضين على استخدام نظريات العلوم الاجتماعية في دراسة التاريخ، وبين منهج التاريخ الاجتماعي الثقافي الذي دعا إليه مؤرّخون مؤمنون بأن هذه النظريات تضيف كثيرًا إلى الكتابة التاريخية. لن نعود إلى هذا النقاش، بل نركز همنا في هذا السياق على موضوع «التقارب» بين المؤرّخين الاجتماعيين والأنثروبولوجيين. نكتفي، هنا، بالاستعانة بوجهات نظر مؤرّخين وأنثروبولوجيين يُمكن أن نسلّط الضوء بواسطتها على هذا التقارب وتأثيره في الكتابة التاريخية. نبدأ بوجهة نظر المؤرّخ الفرنسي المعروف فرنسوا فوريه (F. Furet) (١٩٢٧ - ١٩٩٧) الذي يتناول مسألة قصور القرائن المأخوذة من الأرشيفات عن وصف وتحليل ثقافة مجتمع بعيد زمنيًا وغريب ثقافيًا عن مجتمع المؤرّخ وتحليلها. تعرّض فوريه المتخصص بالثورة الفرنسية لهذا الموضوع في معرض نقده منهج المؤرّخ الإنكليزي ريتشارد كوب (R. Cobb) (١٩١٧ - ١٩٩٦) الذي قضى سنوات عديدة في الأرشيفات الفرنسية يدرس المجتمع الفرنسي، قبل الثورة الفرنسية وبعدها وحتى الحربين العالميتين، مركّزًا همّه على الجوانب الثقافية الشعبية لقطاعات اجتماعية كان التاريخ الفرنسي التقليدي قد أهملها. انتهج كوب منهجًا مشابهًا لمنهج الدراسات الأنثروبولوجية لثقافة مجتمع «غريب». جاء نقد فوريه في مرحلة تنقيحية (Revisionist)، أعاد فيها النظر في قناعاته السابقة بمعرفية المدرسة الماركسية ومدرسة أنال ومنهجيتهما. رأى فوريه، في مرحلته التنقيحية، أن أعمال كوب التاريخية غير قادرة على وصف الجوانب الاجتماعية والثقافية وتحليلهما إبّان الثورة الفرنسية، لأنها تعتمد على الأرشيفات. إن الأرشيف الذي يحوي وثائق جمعت عبر الصدفة والانتقاء، لا يستطيع، في نظره، أن يجيب عن أسئلة من خارجه. كل ما يستطيع المؤرّخ أن يفعله هو أن

---

(٦٦) انظر: Bernard S. Cohn, «Toward a Rapprochement»; John W. Adams, «Consensus, Community, and Exoticism,» and Natalie Z. Davis, «The Possibilities of the Past,» and Carlo Ginzburg, «A Comment,» in: Theodore K. Rabb and Robert I. Rotberg, eds., *The New History, The 1980s and Beyond: Studies in Interdisciplinary History* (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1982), pp. 227-278.

يحتكم إلى وثائق الأرشيف التي لها الكلمة الأخيرة في تحديد مضمون بحثه التاريخي وحجمه. ولأن هذه الوثائق (التي سميناها كتابة حولية مثالية) تتضمن رموزًا ثقافية مختلفة وغريبة عنه، يلجأ المؤرّخ إلى تخيل نفسه يقوم برحلة تشبه تلك التي يقوم بها الأنثروبولوجي إلى بلد بعيد غريب في رموزه وثقافته. لكن هذه الرحلة المتخيلة لا تستطيع، في نظر فوريه، أن تحلّ معضلة عدم تواجد المؤرّخ الفعلي في زمان كتابة هذه الوثائق ومكانها[٦٧].

إن تشبيه دراسة الماضي برحلة «متخيلة» إلى بلاد غريبة ليس جديدًا، وليس مقتصرًا على الكتابة التاريخية. نرى، مثلًا، الفيلسوف الفرنسي رينيه ديكارت (R. Descartes) (١٥٩٦ - ١٦٥٠) يشير إلى رحلات «متخيلة» مثل هذه ليبحث عن معرفة الحقيقة، كأنه يقوم، بنفسه، برحلات «إلى صحارٍ بعيدة» بهدف كشفها[٦٨]. دخل تشبيه الماضي ببلاد غريبة أيضًا في أدبيات دارسي الجغرافيا الإنسانية. تبنّى الجغرافي والفيلسوف ديفيد لوينتال (Löwenthal) (١٩٢٣ -) هذا التشبيه ليجعله عنوان كتابه الماضي هو بلاد غريبة[٦٩]. يشدد لوينتال على أهمية التواصل مع الماضي في فهم الحاضر الإنساني، وذلك بسبب التراكم الحضاري الذي لا يتوقف أبدًا. يرى لوينتال أن الماضي موجود في الحاضر، وينتظر من يكتشفه، لكن ليس بصفته موجودًا فعليًا في مكان ما، وإنما بصفته مشابهًا لبلد غريب نتواصل معه، وأن بقاياه المتواجدة معنا، تجعل الماضي يحيا من جديد ويندمج في حاضر الأفراد والجماعات. ومع أنه يشدد على دراسة الميراث الحضاري والثقافي الذي خلّفه الماضي، إلا أن تشبيهه يبقى غير قادر على إعطاء جواب شاف لأسئلة حول القضايا المعرفية والمنهجية في فهم الماضي كان من الممكن أن ترضي جميع دارسي العلوم الإنسانية، وبخاصة المؤرّخون الذين يعتمدون على ما تبقيه لنا الأرشيفات وغيرها من كتابة سميناها «حولية مثالية». وفي العودة إلى شك فوريه في قدرة الرحلة «المتخيلة» عبر الأرشيف على حل معضلة فهم ثقافة المجتمع الغريب

---

(٦٧) انظر: Francois Furet, «Beyond the Annales,» *Journal of Modern History*, vol. 55 (1983), pp. 389-410.

(٦٨) René Descartes, *Discourse on Method, and Related Writing*, Translated with an Introduction by Desmond M. Clarke (London; New York: Penguin Books, 1999), pp. 23- 24.

(٦٩) انظر: David Lowenthal, *Past Is a Foreign Country* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), pp. 185-259.

والبعيد، نلاحظ أن هذا الشك وصل إلى الأنثروبولوجيين القادرين على القيام برحلة فعلية لا متخيلة إلى بلد غريب. يحاول هؤلاء الأنثروبولوجيون، من خلال رحلاتهم الفعلية، حل معضلة فهم ثقافة غريبة. تناول الفيلسوف البريطاني بيتر وينش (P. Winch) (١٩٢٦ - ١٩٩٧) هذا الموضوع في مقالته «فهم مجتمع بدائي» في عام ١٩٧٢، وهذه مقالة ما زالت أصداؤها تتردد حتى هذه الأيام في أوساط فلاسفة العلوم الاجتماعية. عرض وينش المشاكل المعرفية والمنهجية التي تواجه الأنثروبولوجي في دراسة مجتمع بدائي «غريب»، مستنجدًا بنظرية فيتغنشتاين حول «لعبة اللغة» و«أشكال الحياة».

ينطلق وينش من منظور يرى أن ما يحدد سلوك أفراد ثقافة معطاة هو معاني استعمال الكلمات في «لعبة لغة» داخل ثقافة معينة، زاعمًا أن هذا الاستعمال لا ينم عن وجود تطابق بين معاني الكلمات والواقع، ولا يعبّر عن عقلانية شاملة ومقبولة على المجتمعات البشرية كلها. إذ يمكن، في نظره، لدارس مجتمع غريب أن يميز بين الجزء الأساسي لثقافة هذا المجتمع وجزئها الهامشي. فعلى سبيل المثال، يمكن أن نرى أن الإيمان في السحر عند مجتمع بدائي يشكل «لب» قواعد سلوكياته، بحيث يربط هذا «اللب» أشكال الحياة كلها في نسيج ثقافي متماسك. يخضع الأفراد لقواعد هذا النسيج، كما يخضع اللاعبون لقواعد لعبتهم التي يلعبونها، ما يعني عدم وجود قواعد سلوكية للفاعلين أو اللاعبين «خارج» نسيجهم الثقافي أو «خارج» لعبتهم. لذلك ينفي وينش وجود قواعد ثقافية شاملة للمجتمعات كلها، ما عدا ما يخصّ الولادة والجنس والموت، وينفي أيضًا وجود معيار واحد وشامل للعقلانية يستطيع الدارس أن يقيس عليه ثقافة مجتمع غريب مختلفة عن ثقافة مجتمعه[٧٠].

تاسعًا: مشكلة «ترجمة» المفاهيم من ثقافة إلى أخرى

يمكن أن نستنتج أن وينش، المؤمن بنسبية المعرفة، يطالب بدراسة ثقافة المجتمع الغريب من «داخلها»، والامتناع عن قياسها بمعيار ثقافي من

(٧٠) انظر: Peter G. Winch, «Understanding a Primitive Society,» in: Peter G. Winch, *Ethics and Action* (London: Routledge and Kegan Paul, 1972), pp. 9-49.

«خارجها»، ويمكن أن نستنتج أنه يرفض منهج المقارنة بين الثقافات المختلفة، ما لم تتم دراستها وشرحها من «داخلها» كما يفهمها أفرادها. إن تركيز وينش على الفهم من «الداخل» جعل بعض الأنثروبولوجيين يُفسّر مقاربته على أنها تميّز بين مرحلتين في دراسة مجتمع غريب: الأولى تهتم في فهم «الداخل» باعتباره مرحلة أولية، تتمثّل في جمع المعلومات الضرورية كلها حول الثقافة الغريبة، والثانية تتمثل بعرض هذه المعلومات بشكل يفهمه القرّاء(٧١). وطبقًا لهذا التمييز، يُقرّ وينش بصعوبة نقل المفاهيم من لغة الثقافة الغريبة إلى لغة القرّاء، أو صعوبة «الترجمة»، كما يسمّيها الأنثروبولوجيون، ويقترح ألا تكون هذه «الترجمة» على حساب الثقافة المدروسة من «الداخل» لصالح ثقافة دارسها.

لم تسلم مقاربة وينش من نقد الفيلسوف الأنثروبولوجي أرنست غلنر (E. Gellner) (١٩٢٥ - ١٩٩٥). يزعم هذا الأخير أن مفهوم وينش «للترجمة» لا يفضي إلى النتيجة المرجوّة من دارس ثقافة غريبة، لأنها على الدوام تميل لصالح المجتمع الغريب، على اعتبار أن أي «ترجمة» خاطئة تؤدي إلى تشويه ثقافة هذا المجتمع وتسخيفها. يزعم غلنر أن منظور وينش لعملية «الترجمة» - المنحازة دائمًا إلى الثقافة الغريبة - يؤدي إلى نتائج عكسية، فهو يشوّهها ويسخّفها لأنه يُبقي معاني رموز هذه الثقافة ومصطلحاتها ومفاهيمها مبهمة عند القراء، فهؤلاء بحاجة إلى تقريب هذه المعاني إلى لغتهم. لهذا، يقترح غلنر «ترجمة» تسعى إلى التوازن بين ما نستطيع فهمه من خلال لغة ثقافتنا، وأقوال الفاعلين وتعبيراتهم في الثقافة الغريبة، مع الأخذ بالحسبان عرض السياقات الاجتماعية لهذه الأقوال والتعبيرات(٧٢).

إن «انحياز» وينش لصالح الثقافة الغريبة وعزوفه عن تبني «التوازن» الذي يقترحه غلنر في مشكلة الترجمة، يعكسان عمق تأثير فيتغنشتاين في فكره الفلسفي. هذا التأثير جعله يتبنى المقاربة الإيمانية (Fideism) في حل مشكلة

---

(٧١) انظر على سبيل المثال: Kai Nielsen, «Sociological Knowledge: Winch, Marxism and Verstehen Revisited,» *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 42, no. 4 (June 1982), pp. 465-491.

(٧٢) انظر: Ernest Gellner, *Cause and Meaning in the Social Sciences*, Edited with a Preface by I. C. Jarvie and Joseph Agassi (London, Boston: Routledge & Kegan Paul, 1973), pp. 45, 47-49, 52-72, and pp. 74-77.

الترجمة، فهذه تركّز على فهم عقائد المجتمع الغريب البدائي، المتمثلة في إيمانه وطقوسه الدينية والأسطورية التي لا يشوبها تشكيك عقلاني. مصطلح الإيمانية في اللغات الغربية المعاصرة مأخوذ من الكلمة اللاتينية (Fides) التي تعني «الإيمان»، وهي مستعملة في التراث الفلسفي الغربي للتعبير عن رفض القياسات العقلية والمنطقية، وليس باعتبارها كلمة مرادفة أخرى للتعبير عن «الإيمان الديني».

لن نعرض، هنا، تطوّر فلسفة الإيمانية في الغرب، ونكتفي بعرض سريع لمفهوم فيتغنشتاين لهذه «الإيمانية» كما فسّرها الفيلسوف كاي نيلسن (K. Nielsen) (١٩٢٦-) في إحدى مقالاته المنشورة في عام ١٩٦٧، وفي كتابه الذي نشره بالتعاون مع الفيلسوف ديوي زيفانيا فيليبس (D. Philips) (١٩٣٤ - ٢٠٠٦) في عام ٢٠٠٥ [٧٣]، ومن ثم سوف نعود إلى ربطها بمقاربة وينش عن مشكلة «الترجمة». يزعم نيلسن أن فيتغنشتاين يعتبر الإيمان الديني إيمانًا قائمًا بنفسه، منقطعًا عن مظاهر الحياة العملية، متمتعًا باكتفاء ذاتي، ومحكومًا بقواعد منطقه الداخلي غير القابلة للنقد العقلاني. ولأن الخطاب الإيماني مشتمل على مرجعيته وليس على مرجعية من خارجه، فلا يمكن نقده من منظور خارج عنه. يعتمد وينش على مفهوم فيتغنشتاين للدين في كتابة مقالته «فهم مجتمع بدائي» - المذكورة سابقًا - ليعرض مقاربته الإيمانية في حل مشكلة «الترجمة» في الأنثروبولوجيا. وفي تلخيص مقتضب لهذه المقالة، يمكن أن نلاحظ بوضوح أن وينش يميز بين مقاييس العقلانية عند الدارس المعاصر، ومقاييسها عند الجماعات البدائية، ويرفض مقاربة مشكلة «الترجمة» من خلال مفاهيمنا المعاصرة حول السحر والدين والعلم والتكنولوجيا. يعود وينش ويتشبث بفكرة «لعبة اللغة» التي يستخدمها اللاعبون البدائيون في التعبير عن ثقافتهم، من خلال طقوس وأساطير، بهدف التغلب على مشاكل حياتهم اليومية. لكن وينش يرفض أن نماثل بين الطقوس والأساطير والعلم والتكنولوجيا، في محاولة بناء «جسر» نعبر فوقه، كي نحلّ بواسطته مشكلة الترجمة، كما يعتقد مؤيّدو العقلانية في دراسة الشعوب البدائية. وبدلًا من هذه المماثلة، يقترح

---

(٧٣) انظر: Kai Nielsen, «Wittgensteinian Fideism,» *Philosophy*, vol. 42 (1967), pp. 191-209, انظر أيضًا: Kai Nielsen and D. Z. Philips, *Wittgensteinian Fideism?*, With Critiques by Bela Szabordos, Nancy Bauer and Stephen Hulhal (London: SCM Press, 2005).

وينش أن يرتكز الدارس على مماثلة بين الطقوس والسحر والأساطير بصفتها تمثل نسيجًا ثقافيًا مستقلًا، والإيمان الديني كما نعرفه في أيامنا، لأن كليهما قائم على مرجعية داخلية مستقلة عن عقلانيتنا المعاصرة. إن مماثلة كهذه، في نظره، هي الوسيلة الوحيدة المتاحة أمام دارس المجتمع البدائي، يقوم نسيجه الثقافي على إيمانية مماثلة لتلك التي يتميز فيها الدين في زمننا. ومع أن وينش لم يستعمل مصطلح «الجسر»، إلا أن ما يقترحه هو بمنزلة بناء «جسر»، أي ما يعتمد على مفاهيمنا حول الدين وحول «لعبة اللغة» الدينية كما يلعبها المؤمنون في ثقافتنا الحاضرة. إن جسرًا كهذا يمكّن الدارس من وضع موطئ قدم على «أرض» مجتمع بدائي معين، تتميز فيه «لعبة لغة» الطقوس والأساطير والسحر بإيمانية محكومة بقواعد منطقها الداخلي غير القابلة للنقد العقلاني، تمامًا كما تتميز فيه «لعبة لغة» الدين. يزعم وينش أن المقاربة الإيمانية كفيلة بتوسيع وتعزيز قدرات الدارس على فك رموز «لعبة اللغة» لثقافة بدائية مغايرة لثقافتنا[٧٤].

نستنتج مما تقدم أن وينش يقرّ، بنسبية قدرة «الترجمة» على نقل مفاهيم الثقافة البدائية أو حتى أي ثقافة «غريبة» أخرى إلى ثقافة الدارس. إن نقد وينش للمقاربات العقلانية أثار من جديد النقاش حول مشكلة «الترجمة» في فهم ثقافة غريبة، ليتداخل هذا النقاش مع الجدل الذي اشتد في سبعينيات القرن العشرين وثمانينياته، حول حدود المعرفة في العلوم الإنسانية والتاريخ. كانت مسألة «الترجمة» وصعوبتها موضوع إحدى مقالات طلال أسد، أنثروبولوجي متخصّص بمرحلة ما بعد الكولونيالية والدين والعلمانية. ربما لأنه سعودي المولد، وباكستاني المنشأ، وبريطاني الثقافة، لكنه ترعرع في النمسا، حيث أثر ذلك في تقديره أهمية «الترجمة» باعتبارها وسيلة في فهم الثقافات المختلفة. ينتقد أسد بعض الأنثروبولوجيين الغربيين الذين لم يستطيعوا التخلص من استخدام لغة ثقافتهم في «ترجمة» مفاهيم مركزية من لغات الثقافات خارج عالمهم. تؤدي ترجمة مثل هذه إلى رؤية هذه الثقافات من وجهة نظر غربية، بحيث تفقد المفاهيم مدلولاتها ومعانيها الأصلية، وتظهر «الترجمة» كأنها تصحح عقائد الأصلانيين. لا يقتصر الأمر على «الترجمة» الأنثروبولوجية، بل

---

(٧٤) انظر: Winch, pp. 9-49.

يتعدّاه إلى الترجمة العادية التي تظل قاصرة عن توصيل المعاني من لغة إلى أخرى، كما يظهر مثلًا في اللغة العربية الحديثة، حين تترجم مفاهيم غربية[٧٥].

إن مساهمة أسد في معالجة مشكلة «الترجمة» الأنثروبولوجية لم تكن معزولة عن النقاشات النظرية منذ بداية الثمانينيات من القرن العشرين حول المقاربات العقلانية والنسبية في فهم الثقافات الغريبة. ليس صدفة إذًا، أن تكون العقلانية والنسبية[٧٦] عنوانًا لكتاب حرّره الفيلسوف مارتن هوليس (M. Hollis) (١٩٣٨ - ١٩٩٨) وستيفن لوكس (S. Lukes) (١٩٤١ -)، المتخصّص بالعلوم السياسية والاجتماعية. تضمّن هذا الكتاب مساهمات عدد من المتخصّصين بالعلوم الاجتماعية، المعروفين بتوجهاتهم المعارضة للنسبية ولمقاربة وينش الإيمانية. يمكن أن نميز داخل هذه التوجّهات بين مقاربتين أساسيتين: **الأولى** قائمة على العقلانية (Rationalism)، **والثانية** على الثقافوية (Intellectualism). تمثّلت المقاربة العقلانية في هذا الكتاب بمقالة كتبها هوليس نفسه. ينطلق هوليس من الفرضية القائلة إن أبناء المجتمع «الغريب» البدائي ليسوا أغبياء، بل رأوا ويرون العالم المادي من حولهم بشكل عقلاني كما نراه نحن، مع أنهم يسبغون على هذا العالم مفاهيم ذهنية مختلفة عن مفاهيمنا. لذلك، يمكن للدارس أن يبني «جسرًا» من المعرفة، يَعبُر فوقه من ثقافته إلى ثقافتهم الغريبة وبالعكس، ويستطيع دارس الثقافة الغريبة أن يصل إلى «ترجمة» مقبولة، مستعينًا بالمبدأ العقلاني المشترك لأبناء البشر. أما في حالة فشله في الوصول إليها، فعليه أن يقر بقصور مبدئه العقلاني ويتخذ «ترجمة» منحازة إلى الثقافة الغربية[٧٧]. تمثّلت المقاربة الثقافوية في الكتاب بمقالة كتبها الأنثروبولوجي روبين هورتون (R. Horton) الذي يشترك، مع مقاربة هوليس العقلانية، في الرأي القائل إن أبناء المجتمع البدائي يفهمون العالم المادي من حولهم، في حياتهم اليومية العادية، تمامًا كما نفهمه نحن في حياتنا العادية. لكن هورتون

---

(٧٥) انظر: Talal Asad, «The Concept of Cultural Translation in British Social Anthropology,» in: James Clifford and George E. Marcus, eds., *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography: A School of American Research Advanced Seminar* (Berkeley: University of California Press, 1986), pp. 141-164.

(٧٦) Martin Hollis and Steven Lukes, eds., *Rationality and Relativism* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1982).

(٧٧) انظر: Martin Hollis, «The Social Destruction of Reality,» in: Hollis and Lukes, pp. 67-86.

يضيف على المقاربة العقلانية، في مقاربته الثقافوية، عنصر التمييز بين نوعين من الفهم عند البشر، فيسمّي الأول «النظرية الأوليّة» للفهم، ويسمّي الثاني «النظرية الثانوية» للفهم. ينطلق هورتون من رؤية معرفية ترى أن البشر جميعهم على اختلاف ثقافاتهم يشتركون في «نظرية أولية»، يفهمون من خلالها ظواهر العالم من حولهم. لكنهم، في الوقت نفسه، يختلفون في «نظرية ثانوية» متعلّقة بالتفسير والتنبؤ والسيطرة على هذه الظواهر. تتمثل «النظرية الثانوية» في المجتمعات المتحضرة المعاصرة بالعلم والتكنولوجيا المستخدمين في تفسير الظواهر، والتنبؤ بوقوعها، ومحاولة السيطرة عليها في بحوث وتجارب علمية، بينما تتمثل هذه النظرية في المجتمعات البعيدة من التحضر باعتقادات دينية وأسطورية وسحرية، وهذه تنم عن نفسها على شكل طقوس تحاول تفسير الظواهر والتنبؤ بوقوعها وتحاول السيطرة عليها.

من هذا التمييز بين هاتين النظريتين، يقترح هورتون على دارس ثقافة غريبة غير متحضّرة أن يبني من «النظرية الأولية» «جسرًا» يقرّبه إلى أفعال أبناء المجتمع المدروس المتعلّقة بحياتهم اليومية المباشرة وأقوالهم التي يشترك فيها جميع البشر. مع أن هذا «الجسر» من «النظرية الأولية» يشكّل خطوة مهمة لدارس ثقافة غريبة بدائية، إلا أن هذه الخطوة بحاجة إلى خطوة مصاحبة لها تتمثل في فهم «النظرية الثانوية» القائمة على عقائد هذه الثقافة ورموزها وطقوسها. يزعم هورتون أن الجمع بين النظريتين كفيل بتعزيز قدرة الدارسين على حل مشكلة «الترجمة»، شريطة ألا يعتمد هؤلاء على فرضيات مسبقة. يقترح هورتون على الدارسين أن يبنوا ويعدّلوا فرضياتهم خلال البحث والدرس، وفي الوقت نفسه، عليهم أن يستخدموا إنجازات الفلسفة وعلم الاجتماع كي يقيسوا عليها مكوّنات «النظرية الثانوية» للثقافة المدروسة من عقائد وطقوس... إلخ. إن قياسات مثل هذه تكفل، في نظر هورتون، حلًا مقبولًا لمشكلة «الترجمة» لأن الفلسفة والتكنولوجيا والعلوم الاجتماعية تمثل «النظرية الثانوية» لثقافتنا المعاصرة، وتجيب عن أسئلة «النظرية الثانوية» نفسها لثقافة البدائيين المتعلّقة بالتفسير والتنبؤ والسيطرة على الظواهر التي تطرحها العقائد والأساطير والطقوس[٧٨].

(٧٨) Robin Horton, «Tradition and Modernity Revisited,» in: Hollis and Lukes, pp. 201-260.

عاشرًا: فكّ الرموز والوصف المكثّف

لا شك في أن المقاربات الإيمانية والعقلانية والثقافوية تلقي الضوء على العوائق التي يتعرّض لها الأنثروبولوجيون والمؤرّخون في حل مشكلة «الترجمة» لفهم ثقافة غريبة. وعلى الرغم من أن هذه المقاربات تبقى قاصرة عن إيجاد حل مقبول على جميع دارسي الثقافات الغريبة، إلا أنها تفتح آفاقًا معرفية ومنهجية أمام المؤرّخ في التفكير بالعوائق التي تعترضه في فهم نصوص الكتابة الحولية «المثالية». أشرنا سابقًا إلى أن عمل المؤرّخ لا يقتصر على وصف من جديد للأحداث كما تظهر في الكتابة الحولية «المثالية»، بل يقوم بعملية ضمّها داخل «مفهوم ضمّي» يساعده في تأويلها، بحيث يعيد ترتيب الأحداث عبر جمل سردية يضعها في سياقاتها الاقتصادية، والسياسية والاجتماعية والثقافية التي يتصوّرها. وبيّنا سابقًا أن الحدث التاريخي الموصوف في الكتابة الحولية «المثالية» ليس منعزلًا عن ثقافة الواصف، ولذلك يحتاج المؤرّخ إلى وسيلة معرفية ومنهجية لجسر الهوة بين ثقافته والثقافة التي كتبت فيها هذه النصوص، كما عرضنا، في الفصل الأول من هذا الكتاب، اقتراح غادامير حول دمج «الآفاق» باعتباره حلًّا لجسر الهوّة بين السياق الثقافي أو «الأفق» الذي عاشه أبناء فترة تاريخية مدروسة، و«أفق» المؤرّخ المكوّن من نوازعه الشخصية التي تؤثر في بحثه وكتابته. يحمل اقتراح دمج «الأفاق» عند غادامير مواصفات مشابهة لـ«الجسر» الذي يقترحه الأنثروبولوجيون في حل مشكلة «الترجمة». يتساوى إذًا مفهوم دمج «الآفاق» عند المؤرّخين مع مفهوم بناء «الجسر» عند الأنثروبولوجيين، على أنهما يحدّدان مدى قدرة الدارس على جسر الهوة التي تفصل بين ثقافته والثقافة المدروسة.

انطلاقًا من «دمج الآفاق» وبناء «الجسر»، واستكمالًا لعرضنا للمقاربات الإيمانية والعقلانية والثقافوية، من الضروري أن نكرس مكانًا خاصًا للمقاربة القائمة على الرمزية كما تجلّت في كتابات كلفورد غيرتز، أحد أبرز الأنثروبولوجيين الذين أثّروا في الكتابة التاريخية في أواخر القرن العشرين. تناول غيرتز في كتبه ومقالاته قضية حدود معرفتنا لمجتمع آخر «غريب»، متجاوزًا آراء من سبقوه في هذا المضمار. ينطلق غيرتز من الرأي القائل إننا لا

نستطيع، في أي حال من الأحوال، أن نمارس في عالمنا ما يُمارسه الآخرون في عالمهم، وكل ما نستطيع أن نقوم به هو محاولة لفهم مفاهيمهم كما اعتادوا أن يصفوها. ينبع هذا الرأي من تمييز غيرتز بين نوعين مختلفين من المفاهيم: الأولى هي تلك التي يستخدمها أبناء المجتمع «الغريب» في حياتهم اليومية، والثانية تلك التي يستخدمها المتخصصّون في شرح الأولى وتأويلها، فيطلق على الأولى تجارب عن قرب (Experience-near)، وعلى الثانية تجارب عن بعد (Experience-distant). وكي يقف الدارس على التجارب عن قرب، يقترح غيرتز عليه أن يحاول الربط بينها وبين التجارب عن بعد، عن طريق التعرف إلى الخصائص العامة القائمة في الحياة الاجتماعية. ومع ذلك فهو يقر بصعوبة هذا الربط لأنه عمل «دقيق للغاية» يُشبه عمل «السحرة» ولأنه مصحوب دائمًا بمحاولة الدارس وضع نفسه داخل جلد الآخرين[٧٩].

يمكن أن نعتبر محاولة الربط التي يقترحها غيرتز نوعًا من محاولة «بناء الجسر» الذي يقترحه بعض دارسي المجتمعات الغريبة بهدف حل مشكلة «الترجمة». لكنه، خلافًا لأصحاب المقاربات العقلانية والثقافوية المعارضين للنسبية، يشرح العوائق المعرفية والمنهجية التي تعترض دارس ثقافة غريبة، حين يعتبر أن المعطيات التي نعتمدها في الدرس، هي أبنية فكرية نخلقها بأنفسنا لنصف بها أبنية فكرية لأبناء المجتمع الغريب، بحيث نعرض بواسطتها أفعالهم وأفعال أبناء جلدتهم، بشكل مموّه غير واضح. يؤدي هذا التمويه وعدم الوضوح إلى الارتكاز على معلومات ضرورية، بصفتها معطيات تسبق عملية تحليل الأحداث والطقوس والعادات والمعاني وتأويلها[٨٠]. كي لا يُفهم أنه يدعو إلى نسبية بلا ضوابط، يشدد غيرتز على التمييز بين نسبية تتساوى فيها التحليلات والتأويلات المختلفة، ونسبية تتفاوت فيها قيمة المعرفة الأنثروبولوجية، كما يوضح ذلك في إحدى مداخلاته في عام ١٩٨٤ تحت عنوان «ضد ضد - النسبية» (Anti Anti-Relativism)، يختار غيرتز هذا النفي المضاعف ليُعبّر عن اعتراضه على استخدم حجة النسبية باعتبارها

---

(٧٩) Clifford Geertz, «From the Native's Point of View: On the Nature of Anthropological Understanding,» in: Rabinow and Sullivan, pp. 225-241.

(٨٠) انظر: Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures: Selected Essays* (New York: Basic Books, 1973), p 9.

فزّاعة تُخيف الدارسين من انتهاج سُبل خلّاقة في فهم الآخرين. ففي نظره، يجري تجاوز هذه الفزاعة عن طريق الابتعاد من نظريات شمولية تتناول مجمل الثقافة المدروسة، باعتبارها الوسيلة الناجعة في فهم مظاهر معينة لتلك الثقافة. وبدلًا من التركيز على نظريات مثل هذه، يقترح غيرتز أن يتركز الدرس على نماذج محلية وموضعية من هذه الثقافة، وذلك باعتباره مقدمة لفهم مجملها[٨١].

لا تقتصر دراسة هذه النماذج المحلية على جمع معلومات إثنوغرافية، بل تتعدّاها إلى محاولة تأويل معانيها المبطنة في ثقافة معطاة وتحليلها، كما يُعبّر عنها أهل الثقافة في قيد الدرس. وكي نقف على مقاربات غيرتز في دراسة ثقافة معطاة، علينا أن نعرض تلخيصًا لتعريفه للثقافة وكيفية دراستها. بعد أن يعرض تعريفات بعض الدارسين، يخلص غيرتز إلى تعريف الثقافة باعتبارها نمطًا أو قالبًا من المعاني المتجسّدة في الرموز المنقولة عبر التاريخ، وهي منظومة موروثة من مفاهيم معبّر عنها بصيغ رمزية، ويحافظ الناس عليها باعتبارها أداة للتواصل في ما بينهم لتطوير معرفتهم، كما يحافظون عليها كي يتواصلوا بواسطتها، وكي يحدّدوا مواقفهم نحو حياتهم المعيشة[٨٢]. مستعينًا بماكس فيبر الذي يصف الإنسان بـ«حيوان معلّق بشبكة من المعاني والدلالات كان قد نسج خيوطها بنفسه»، يرى غيرتز أن الثقافة هي شبكة من خيوط متشعبة، يصعب تحليلها من خلال قوانين العلم التجريبي، بل من خلال تأويل المعاني المتضمّنة في خيوط نسيجها المتكامل[٨٣]. ومعتمدًا أيضًا على رؤية فيتغنشتاين الفلسفية حول قدرتنا على فهم الآخرين، يرفض غيرتز تعريف الثقافة بحسب المقاربة المعتمدة على تحليل ما يدور في العقول خلال عملية إدراك الأشياء، كما هو متّبع عند بعض الدارسين المتبنّين مقاربات فلسفية تنهل من الرياضيات وعلم المنطق. وبدلًا من ذلك يشدّد على تحليل ما يظهر في «العلن» من معانٍ اجتماعية مغلفة برموز يستخدمها الناس في تواصلهم وتأويلها. وكي يُعبّر عن قصور المقاربات في فهم الآخرين من خلال دراسة عملية إدراك

---

(٨١) انظر: Clifford Geertz, «Anti Anti-Relativism,» *American Anthropology*, vol. 86, no. 2 (June 1984), pp. 263-277.

(٨٢) Geertz, *The Interpretation of Cultures*, p. 89.

(٨٣) Geertz, *The Interpretation of Cultures*, p. 5.

الأشياء وتحليل ما يدور في عقول الناس، يقتبس غيرتز الفقرة التالية مما كتبه فيتغنشتاين حول معرفة الآخرين:

«نحن... نقول عن بعض الناس إنهم شفّافون (واضحون) بالنسبة إلينا. لكن، من المهم في حكمنا هذا، أن نأخذ في الحسبان أن إنسانًا ما يمكن أن يكون أحجية بالنسبة إلى إنسان آخر. نحن نعي ذلك عندما ننزل بلدًا غريبًا كل الغرابة في تقاليده وأعرافه عنا، حتى لو تمكنّا من لغته. نحن «لا نفهم الناس»، ليس لأننا لا نعرف ماذا يقولون في ما بينهم، بل لأننا عاجزون أن نجد موطئ قدم بينهم»[٨٤].

يتوقف غيرتز عند الجملة الأخيرة من هذا الاقتباس معتبرًا «موطئ القدم» مهمة صعبة المنال، لأن دارس المجتمع الأصلاني (Native) الغريب لا يمكن أن يصبح واحدًا من أبناء هذا المجتمع، فتبقى عقائد هؤلاء ومفاهيمهم مبهمة بالنسبة إليه، حتى لو فهم الكلمات التي يتخاطب بها هؤلاء أنفسهم. كل ما تستطيع الأنثروبولوجيا أن تفعله هو توسيع معرفتنا بخطابات الناس. تتم هذه المعرفة من خلال مفهوم سيميائي (Semiotic Concept)، يدرس رموز الثقافة الغريبة كما يعيشها أهلها. وبهذا المعنى، فالثقافة ليست قوة نعزو إليها أسباب وقوع الأحداث الاجتماعية والتصرفات، أو ظهور مؤسسات معينة، أو تطوّر المسارات الاجتماعية. الثقافة هي السياقات التي يمكن توضيحها بواسطة «وصف مكثّف» (Thick Description)[٨٥].

استعار غيرتز مصطلح «الوصف المكثّف» من الفيلسوف البريطاني جلبرت رايل (G. Ryle) (١٩٠٠ - ١٩٧٦) ليحوّله إلى لبّ مقاربته القائمة على الرمزية (Symbolism) في تأويل الثقافة. يشرح غيرتز معنى المصطلح كما عرضه رايل، ونلخّصه على النحو التالي: لنتصور أننا نرى شابين يُحركان جفني عينيهما اليمنيين، الأول يُحرك جفن عينه اليمنى في حركة لا إرادية، والآخر يقوم بالحركة نفسها ليُعبّر عن إشارة «تآمرية» نحو فتى آخر. لو نظرنا إلى الحركتين بعين فوتوغرافية لوجدنا أنهما متشابهتان، ولا نستطيع التمييز

---

(٨٤) انظر الاقتباس في: Geertz, *The Interpretation of Cultures*, p. 13.

(٨٥) انظر: Geertz, *The Interpretation of Cultures*, pp. 6- 10.

بينهما، على الرغم من الاختلاف الكبير بين الحركتين من حيث المغزى، فبينما ترتعش عين الأول لا إراديًا، يتعمّد الثاني أن يوجّه الغمز إلى آخر بعيدًا من أعين الحاضرين. يحمل الغمز هنا رسالة معينة بحسب القواعد المتعارف عليها اجتماعيًا في ثقافته. ولنفترض وجود فتى ثالث ماكر يريد أن يلهو ويتسلّى مع رفاقه ويسخر من الغامز فيقوم، بغير براعة، بالحركة نفسها التي قام بها الأول والثاني بهدف التهكم. تحمل الحركة هنا أيضًا معنًى اجتماعيًا. ويُمكن أن نتابع، بحيث نفرض أن الأخير ممثل مقلّد قام بحركة جفنه اليمنى من أجل تمرين تحريك الجفن، وعندها لا تكون حركة جفنه ارتعاشًا لا إراديًا، ولا غمزًا تآمريًا ولا تهكمًا، بل تكون تدربًا على تحريك الجفن. يطلق رايل على وصف الحركات كما تظهر فوتوغرافيًا وصفًا نحيلًا (Thin Description)، لا يميز بين المقاصد من وراء القيام بهذه الحركات، ويطلق على وصف المقاصد من ورائها وتحليلها وتأويلها «وصفًا مكثفًا»[٨٦].

يتمثل «الوصف المكثّف» عند غيرتز في نص تأويلي يصوغه الدارس الإثنوغرافي الذي يجمع ما يلاحظه ويسمعه. إن تحويل الحدث الملاحظ والمسموع إلى نص يجعل الحدث شيئًا عابرًا كان قائمًا في لحظة وقوعه وحسب، ولا معنى له إلا حين يصبح نصًا مكتوبًا. وليشرح الفرق بين مفهوم الحدث الملاحظ وقت حصوله، والحدث الموصوف في نصّ مكتوب، يستعين غيرتز بفلسفة ريكور[٨٧]، التي شرحناها في الفصل الأول من هذا الكتاب، حين اعتبرنا هذا الفيلسوف أحد مؤسّسي «المنحى اللغوي» و«المنحى الثقافي» اللذين يركزان على فك الرموز الثقافية. يرى ريكور أن دراسة التاريخ تشير إلى أن هناك حالات عدة يظل فيها فعل ما من الماضي مفتوحًا ومعرّضًا للتأويل، كأنه نص مكتوب نحاول دائمًا فهم معناه[٨٨]. وفي مقاربة مشابهة لمقاربة ريكور، يرى غيرتز أن دراسة الأنثروبولوجيا تحاول

---

(٨٦) انظر: Geertz, *The Interpretation of Cultures*, pp. 7-8.

انظر أيضًا: Gilbert Ryle, «The Thinking of Thought: What is «Le Penseur» Doing?,» in: Gilbert Ryle, ed., *Collective Papers* (London: Hutchinson, 1971), vol. 2, pp. 480-496.

(٨٧) انظر: Geertz, *The Interpretation of Cultures*, p. 19.

(٨٨) Paul Ricœur, «The Model of the Text: Meaningful Action Considered as a Text,» in: Rabinow and Sullivan, pp.73-101.

تأويل عدد هائل من مباني مفاهيم مركّبة ومعقّدة، الكثير منها متشابك ومتراكم بعضه فوق بعض، كما في المثال الذي أوردناه عن تحريك الجفون، حيث مهمة دارسها هي فك الترميز الذي يغلّف المعاني التي يحويها النسيج الثقافي، كأنه مخطوطة غريبة، باهتة، مقطعة الأوصال، مشوّشة، مفعمة بتصحيحات مشكوك فيها وتعقيبات منحازة. مع أنها ليست مخطوطة مكتوبة برموز غرافية متفق عليها، إلا أنها تتمثل بسلوكيات تظهر في قوالب رمزية[٨٩]. يماثل غيرتز، في مكان آخر من كتابه، بين النسيج الثقافي لمجتمع غريب و«نص» مكتوب، يحتاج إلى فك رموزه عن طريق وصف «مكثف»[٩٠]. كل ما يستطيع دارس الإثنوغرافيا فعله إذًا هو محاولة حل الشفرة التي تغلف الظواهر الاجتماعية، وحل خيوط شبكة الرموز، عن طريق التأويل. لأنه يتعامل مع الثقافة باعتبارها نمطًا متكاملًا من المعاني المتجسدة بالرموز، على دارس الإثنوغرافيا ألا يركز همه في تحليل مسهب للمبنى الاجتماعي، على غرار الدراسات الاجتماعية التي تحاول الوصول إلى قواعد عامة تفسر طبيعة العلاقات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية التي يخضع لها الأفراد والجماعات[٩١].

حادي عشر: المنحى الثقافي والتاريخ الثقافي الجديد

شكّل منهج غيرتز في تأويل الثقافات الغريبة وفك رموزها جرعة إضافية أنعشت المنحى الثقافي. سطع نجم هذا المنحى في الكتابة التاريخية، مع بداية الثمانينيات من القرن العشرين حين تعززت المماثلة بين الأنثروبولوجيا والتاريخ. كنا قد شرحنا سابقًا كيفية اندماج مؤرّخين ماركسيين محدثين، ومؤرّخي الجيل الثالث والرابع من مدرسة **أنال**، في المنحيين الثقافي واللغوي، وتبنّيهم مناهج شبيهة بمنهج الأنثروبولوجيا في البحث التاريخي. إن صعود تاريخ ثقافي جديد في زمن تخلي مؤرّخي مدرسة **أنال** عن قوالبهم النظرية السابقة، جعل لين هنت (L. Hunt) (١٩٤٥ -)، المؤرّخة الأميركية الذائعة الصيت، أن تُعلن في عام ١٩٨٦ عن سقوط «النموذج - المثال»

(٨٩) Rabinow and Sullivan, p. 10.

(٩٠) Rabinow and Sullivan, p. 452.

(٩١) Rabinow and Sullivan, pp. 361-362.

الذي بشّر به بروديل، وعن صعود التاريخ الثقافي الجديد. في مقالتها: «صعود نموذج أنال وسقوطه»، تُشير هنت إلى ظاهرة الانتقال من التاريخ الاجتماعي - الثقافي الذي ميّز **أنال** حتى ستينيات القرن العشرين، إلى «تاريخ ثقافي جديد» يركز الاهتمام على عادات الناس وسلوكياتهم ولغتهم وخطاباتهم، أكثر من تركيزه على تحليل البناءات الاجتماعية، على اعتبار أن هذه الأخيرة هي، على الأغلب، بناءات نظرية من صنع المؤرّخين(٩٢). من المفيد أن نشير إلى أن هنت كتبت مقالتها هذه، سنةً قبل تنظيمها مؤتمرًا تاريخيًا في جامعة كاليفورنيا في بركلي تحت عنوان «التاريخ الثقافي الجديد»، ونُشرت مداخلاته، لاحقًا، تحت العنوان نفسه(٩٣). إن استعمال مصطلح «التاريخ الثقافي الجديد» يعكس تطوّرًا طرأ على «التاريخ الثقافي» تزامن مع أفول مدرسة **أنال** التقليدية. سبق وأشرنا إلى أن فرنسوا فوريه لاحظ أفول هذه المدرسة حين كان رئيسًا لمعهد «الدراسات العليا في العلوم الاجتماعية» بين عامي ١٩٧٧ و١٩٨٥، وهو أحد أهم معاقل أنال. في مقالته: «ما بعد أنال»، الذي أشرنا إليها سابقًا، لاحظ فوريه تبدّل أولويات الكتابة التاريخية عند مؤرّخي أنال الذين لم يتوقفوا عن فتح أبواب جديدة في البحث، محذرًا في الوقت نفسه، من الجنوح المفرط نحو استخدام مناهج الأنثروبولوجيا في الدراسات التاريخية(٩٤).

على الرغم من تحذير فوريه، بقيت مناهج الأنثروبولوجيا تجتذب المؤرّخين الثقافيين، كما عبّر عن ذلك بيتر بورك (P. Burke) (١٩٣٧ -)، أبرز المتحمسين للتاريخ الثقافي، وصاحب عشرات الكتب ذات الصلة بهذا التاريخ(٩٥). يشير بورك، في مناسبات عدة، إلى العلاقة الحميمة بين التاريخ

---

(٩٢) Lynn Hunt, «French History in the Last Twenty Years: The Rise and Fall of the Annales Paradigm,» *Journal of Contemporary History*, vol. 21 (1986), pp. 209-224.

(٩٣) انظر: Aletta Biersack [et al.], *The New Cultural History: Essays*, Edited and with an Introduction by Lynn Hunt (Berkeley: University of California Press, 1989).

(٩٤) انظر: Francois Furet, «Beyond the Annales,» *Journal of Modern History*, vol. 55 (1983), pp. 389-410.

(٩٥) انظر على سبيل المثال: Peter Burke: *Languages and Communities in Early Modern Europe* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004); *The Italian Renaissance: Culture and Society in Italy* (Princeton: Princeton University Press, 1999), and *Varieties of Cultural History* (Oxford: Polity Press, 1997).

والأنثروبولوجيا، معتبرًا أن المؤرّخين مدينون للمنهج الأنثروبولوجي في تطوير منهجهم التاريخي. في كتابه **الأنثروبولوجيا التاريخية لبداية إيطاليا الحديثة**[96]، يرى بورك أن الأنثروبولوجيا والتاريخ الثقافي ينتهجان المناهج نفسها، ويعالج كلاهما الظواهر الثقافية غير المتكررة، مركزين على الجوانب الميكروسكوبية لهذه الظواهر. يستخدم كلاهما «الوصف المكثف» للثقافة المدروسة بواسطة مصطلحات هذه الثقافة ومفاهيمها، كما تتجلى في العقائد والرموز والطقوس وجوانب الصورة الاجتماعية كلها التي يتصورها أهل هذه الثقافة عن أنفسهم، بما فيها السردية المشتركة التي تتجسد فيها ذاكرتهم الجماعية. يسعى كلاهما إلى معرفة من يتكلم، وبأي لغة، ومع من. إن الاختلاف الوحيد بينهما يكمن في منهج المؤرّخ الذي يعتني أيضًا بالتغيرات الاجتماعية التي تحصل عبر الزمن.

يعود بورك في كتابه **ما هو التاريخ الثقافي؟** ليُكرّس فصلًا كاملًا للعلاقة الحميمة بين التاريخ والأنثروبولوجيا، عارضًا أمثلة كثيرة من أعمال المؤرّخين الثقافيين الذين أرسوا تاريخًا ثقافيًا مميزًا في الكتابة التاريخية. يعتبر بورك السبعينيات والثمانينيات من القرن العشرين سنوات صعود هذا التاريخ، وذلك عندما تبنى المؤرّخون الثقافيون «الوصف المكثف» لغيرتز، وتبنّوا تعريفه للثقافة، معتبرين هذا التبني وسيلة ناجعة في تحليل ووصف الأحداث والمسارات التاريخية. إن شغف بورك وتقديره لدراسة الثقافة جعله يرى أن «التاريخ الثقافي الجديد» هو الشكل المسيطر على التاريخ كله، ويعتبره «نموذجًا – مثالًا» بالمعنى نفسه الذي قصده كُون في مؤلفه **بنية الثورات العلمية ونشوء علم نظامي**[97]. نهل «التاريخ الثقافي الجديد»، في نظر بورك، من مناهل عدة: أنثروبولوجية غيرتز والنظرية الأدبية لميخائيل باختين (M. Bakhtin) (١٨٩٥ -١٩٧٥)، الأديب والفيلسوف الروسي، والنظرية الاجتماعية للمفكر الألماني نوربرت إلياس (N. Elias) (١٨٩٧ -١٩٩٠)، ونظريات ميشيل فوكو وبيار بورديو الفرنسيين. استفاد التاريخ الثقافي الجديد، في نظر بورك، من مفاهيم باختين حول أشكال

---

(٩٦) Peter Burke, *The Historical Anthropology of Early Modern Italy: Essays on Perception and Communication* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987), pp. 3-24.

(٩٧) Peter Burke, *What is Cultural History?* (2004), 2nd ed. (Malden, MA: Polity Press, 2008), pp. 31-51.

التعبير الأدبي، مثل الكرنفالية (Carnivalization) و«خلع العروش» (Uncrowning) و«لغة الأسواق»، و«الواقعية الغرائبية» (Grotesque Realism) التي تخلط بين الرعب والسخرية. استخدم مؤرّخو الثقافة مفهوم السيميائية عند باختين في دراسة الكرنفالات الشعبية، والمواكب الساخرة وغيرها التي تُعبّر عن الثقافة الشعبية وما تحمله من عقائد وطقوس سائدة. استفاد هؤلاء أيضًا من نظرية باختين حول تعدد الأصوات التي عبر عنها بثلاثة مصطلحات متلازمة هي: Heteroglossia, Polyglossia, Polyphony. شبّه بورك «تعدد الأصوات» بوثائق الأنا (Ego-documents) التاريخية المكتوبة بضمير المتكلم، التي تحوي حوارات لأصوات متعددة. استفاد مؤرّخو الثقافة أيضًا من نظرية إلياس المعروفة باسم «سوسيولوجية الصور والأشكال» (Figurational Sociology) التي تحلل العلاقة بين القوة والسلوك، والعلاقة بين العواطف والمعرفة. في تحليله هذا، رأى إلياس أن القرنين السابع عشر والثامن عشر في أوروبا شهدا بداية سلوكيات شعبية متمردة، ابتعدت من الكياسة الاجتماعية، وتمثلت بالاشمئزاز من السلوكيات المألوفة. في تعقّبه هذه السلوكيات، حاول إلياس سبر أغوار ما سمّاه «الطبيعة الثانية» أو «الهابيتوس» التي تشكّلت فيها الأبنية النفسية للأفراد عبر تراكم أعراف وسلوكيات اجتماعية وثقافية. منطلقًا من مفهومه هذا، اهتم إلياس بدراسة العنف والسلوك الجنسي والوظائف الجسدية والخجل والخروج على قواعد السلوك المألوفة وتطوّر الألعاب الرياضية. تتلاقى دراسات إلياس مع أعمال فوكو التاريخية حول الجنون والمصحّات والجنس، ومنظومات الفكر المتجلية في سلوكيات الأفراد والجماعات وخطاباتهم. أدّت كذلك مفاهيم بورديو: حقول الحياة الاجتماعية ورأس المال الثقافي والهابيتوس، دورًا مهمًا في جعل التحليل الثقافي مركزيًا في الدراسات الاجتماعية. يخلص بورك إلى نتيجة مفادها أن تأثير غيرتز وباختين وإلياس، وفوكو وبورديو كان عميقًا، بحيث غيّر من أولويات المؤرّخين في دراسة الثقافة، فبدلًا من دراستهم اللاهوت اهتموا بدراسة الممارسة الدينية، وبدلًا من دراسة تاريخ اللغويات درسوا ضروب الكلام عند الناس، وبدلًا من دراسة الخصائص النظرية العامة للثقافة، ركّزوا اهتمامهم على الممارسات الثقافية[٩٨].

أشرنا في الفصل الثاني أن لين هنت كانت من بين المؤرّخات

(٩٨) انظر: Burke, *What is Cultural History?*, pp. 53- 71.

والمؤرّخين الذين دقوا ناقوس الخطر من سيطرة غلاة مؤرّخي ما بعد الحداثة على ساحة الكتابة التاريخية، وأشرنا سابقًا في هذا الفصل إلى أنها كانت من أوائل الذين استعملوا مصطلح «التاريخ الثقافي الجديد» الذي كان عنوان المؤتمر الذي نظمته في عام ١٩٨٧. لم تتوقف هنت عن محاولتها وضع المنحيَيْن الثقافي واللغوي على محك النقاش بين المؤرّخين، ولهذا عمدت إلى تنظيم مؤتمرين مهمين، الأول في عام ١٩٩٤ تحت عنوان «التاريخ وعلم الاجتماع بعد المنحى اللغوي»؛ والثاني نظمته - بمشاركة فيكتوريا بونيل (V. Bonnell)، المتخصصة بالتاريخ الاجتماعي لروسيا بعد الثورة - في عام ١٩٩٦، تحت عنوان «دراسة المنحيين الثقافي واللغوي: تاريخ وسوسيولوجيا»، وصدرت مداخلاته في كتاب **في ما بعد المنحى الثقافي**[٩٩]. تفصح مداخلات الكتاب عن وجهين متلازمين، صاحبا هذا المنحى: الأول نجاح أظهر فيه التاريخ الثقافي على أنه قادر على فرض أجندته على الكتابة التاريخية، والثاني عجز عن حل المشاكل المعرفية والمنهجية التي تواجه هذه الكتابة. ربما تكون مداخلة ريتشارد بيبرناكي (R. Biernacki) (١٩٥٦ -) الأكثر تعبيرًا عن هذه المشكلة، حين يقر بنجاح التاريخ الثقافي الجديد في فرض أجندته على أجندات أنواع التاريخ الأخرى، وتزويد الباحثين بتقنيات جديدة في تأويل التطوّرات الاقتصادية والاجتماعية، وذلك في ضوء تأويل التغيرات الحاصلة في المجال الثقافي.

اعتمد التاريخ الثقافي الجديد، في نظره، على ادعاء أنطولوجي مستوحى من غيرتز مفاده أن الثقافة «شبكة من المعاني» تخترق أوجه الحياة الاجتماعية كلها. اعتقد المؤرّخون الثقافيون الجدد، في نظر بيبرناكي، أن هذا الاختراق يمنحهم القدرة على الوصول إلى واقع تاريخي ليس بحاجة إلى تبرير واقعيته، بل يكفي في التركيز على تحليل المعاني الكامنة في الظاهرة الثقافية باعتبارها مقدمة لفهم المجتمع المدروس تاريخيًا. ومع أن التاريخ الثقافي الجديد لا يسعى إلى تقديم تفسير «علمي» للظواهر الثقافية، إلا أنه، في نظره، جاء ليستكمل مسيرة التاريخ الاجتماعي الباحث عن

---

(٩٩) Victoria E. Bonnell and Lynn Hunt, eds., *Beyond the Cultural Turn: New Directions in the Study of Society and Culture,* With an Afterword by Hayden White (Berkeley, Calif.: University of California Press, 1999).

موطئ قدم على أرض «الواقع»، لكن من منطلق تأويلي لا تفسيري، ومن منطلق ثقافي لغوي، لا من منطلق اقتصادي اجتماعي[١٠٠].

في مقدّمة الكتاب، تتناول هنت وبونيل القضية نفسها التي يتعرض لها بيرناكي المتعلّقة بالانتقال من التاريخ الاجتماعي إلى التاريخ الثقافي. تعزو هنت وبونيل ظهور التاريخ الاجتماعي إلى «الموضة الفكرية» التي انتشرت بسرعة، بعد الحرب العالمية الثانية، في أوساط علماء الاجتماع والمؤرّخين الاجتماعين الذين استرشدوا بنمطين من التفكير: **الأول** يحاول تنظيم دراسة المجتمع على طراز العلوم الطبيعية، المستوحاة من نموذج - مثال كُون، **والثاني** يحذو حذو المقاربات التأويلية والهرمنويتيكية التي تشدد على ذاتية الدارس، وعلى تأويل المعاني من خلال القرائن المستعملة في البحث. وفي محاولة تقويم النتائج المترتبة عن هذين النمطين في التفكير، لاحظت هنت وبونيل أن عدم التوافق داخل العلوم الاجتماعية لم يقتصر على الخلاف في اختيار النموذج - المثال المنظم للبحث العلمي الاجتماعي، بل تعدّى ذلك إلى التساؤل في ما إذا كان تنظيم البحث ضروريًا، وفي ما إذا كان تبني نموذج - مثال مستحسنًا ومفيدًا[١٠١].

ترى هنت وبونيل أن ظهور التاريخ الثقافي الجديد جاء في أعقاب التخلي عن محاولات الاسترشاد بنموذج - مثال علمي في التاريخ الاجتماعي، وكان لصدور كتابين مهمين في عام ١٩٧٣ الدور الكبير في هذا التخلّي، **الأول: تأويل الثقافات** لغيرتز، والثاني: **الميتا - تاريخ**[١٠٢] لهايدن وايت (H. White) (١٩١٥ -). يجب أن نشير هنا إلى أننا تجنبنا، حتى الآن، الغوص في نظريات وايت التاريخية عن قصد مسبق. إن هذه النظريات بحاجة إلى شرح مستفيض ومناسب لموضوع السردية التاريخية وأهميتها، وهو ما سنختم به كتابنا هذا. أضافت هنت وبونيل إلى هذين المفكرين اسم رولان جيرار بارت (R. Barthes) (١٩١٥ - ١٩٨٠) ، الفيلسوف الفرنسي الذي ساهم بتطوير السيميائية

---

(١٠٠) Richard Biernacki, «Method and Metaphor after the New Cultural History,» in: Bonnell and Hunt, pp. 62- 64.

(١٠١) Bonnell and Hunt, «Introduction» in: Bonnell and Hunt, p. 1.

(١٠٢) Hayden White, *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth -Century Europe* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1973).

ونظريات الأدب ونقده، وتركت مساهمته آثارها في البنيوية وما بعد البنيوية، وفي الماركسية المحدثة، وفي الأنثروبولوجيا. تمثل تأثير بارت في الكتابة التاريخية في مقالته المشهورة «الخطاب التاريخي» التي ساوى فيها بين السرد التاريخي والسرد الأدبي، وسنعود إليها عند تناولنا للسردية التاريخية[١٠٣].

لم تنسَ هنت وبونيل أسماء مفكرين وفلاسفة آخرين، أمثال بورديو ودريدا وسالينز، وبخاصة فوكو، وهم الذين كانوا قد بشّروا بالمنحى الثقافي، ومثّلت أعمالهم نبراسًا اهتدى به كثيرون من دارسي التاريخ الثقافي الجديد في زمن ارتبط فيه المنحى الثقافي بفكر ما بعد البنيوية وما بعد الحداثة. وعلى الرغم من الهجوم الذي واجهه هذا الفكر، إلا أن المنحى الثقافي بقي حاضرًا بقوة في الكتابة التاريخية حتى تسعينيات القرن العشرين. جذب هذا المنحى مؤرّخي الميكرو - تاريخ الذين انتقلوا من دراسة الظواهر الاجتماعية العامة، بمناهج اعتبروها علمية، إلى دراسة الظواهر الثقافية الخاصة، بمناهج تأويلية. كما أنهم انتقلوا من دراسة البناءات والطبقات الاجتماعية إلى دراسة الرموز والطقوس والخطاب والممارسات الثقافية، على غرار الدراسات الأنثروبولوجية.

لاحظت هنت وبونيل أن التشديد على الظواهر اللغوية والثقافية أهمل السياقات الاجتماعية وتخلّى عن نماذج التفسير التقليدية، ما جعل بعضهم يعزو سقوط النموذج - المثال التفسيري إلى المنحى الثقافي، مع أن جذور هذا السقوط تعود إلى نهاية القرن التاسع عشر. من خلال تعقب المداخلات التي قُدّمت في المؤتمر، وجدت هنت وبونيل رغبة في إعادة فحص العلاقة بين الجوانب الاجتماعية والثقافية، والتاريخ الثقافي، والتاريخ بشكل عام. مع أنهما تقران بعدم وجود نموذج - مثال قادر على تفسير الظواهر الاجتماعية والثقافية، تؤكد هنت وبونيل أن فاعلية المنحى الثقافي تكمن في خلق لغة مشتركة (Lingua Franca) بين المؤرّخين، تعوض جزئيًا عن النقص والمعضلات المعرفية والمنهجية التي تواجه هذا المنحى[١٠٤].

---

(١٠٣) انظر: Ronald Barthes, «Historical Discourse,» (1967), Translated by P. Wexler, in: Michael Lane, ed., *Introduction to Structuralism* (New York: Basic Books, 1970).

(١٠٤) انظر: Bonnell and Hunt, *Introduction*, pp. 2-25.

بقي أن نذكّر القارئ بأن هنت شاركت في كتاب قول الحقيقة عن التاريخ الذي يرى في مفكري ما بعد الحداثة غزاة لم يقتربوا من أبواب مدينة التاريخ وحسب، بل دخلوها وسيطروا عليها. لكن اعترافها بسطوة فكر ما بعد الحداثة، لم يزعزع معارضتها له، كما تجلّى ذلك في مقدمة كتاب في ما بعد المنحى الثقافي. تسعى هنت وبونيل في مقدمة الكتاب إلى إخراج المنحى الثقافي من خانة تصنيفه باعتباره أحد روافد ما بعد الحداثة. لاحظت هنت وبونيل أن المشاركين في الكتاب يجمعهم همّ واحد، وهو رفض منظورين تاريخيين متناقضين: منظور الوضعيين والماركسيين الساعي إلى تفسير كل شيء، ومنظور ما بعد الحداثة الذي ينكر قدرة المؤرّخين على تفسير أي شيء. ومع أن المشاركين في الكتاب تناولوا المنحى الثقافي، بصفته منهجًا مستقلًا، إلا أنهم اعترفوا بجدية الأسئلة التي طرحها منظرو ما بعد الحداثة[١٠٥]. ربما يكون الاعتراف بسطوة ما بعد الحداثة، وبجديّة أسئلتها، والمشروط بعدم قبول هذه السطوة، أحد أسباب دعوة هايدن وايت - المحسوب على مفكّري ما بعد الحداثة - إلى المؤتمر، ومن ثم دعوته إلى كتابة خاتمة الكتاب[١٠٦].

لم يلخّص وايت مداخلات الكتاب، بل فضل أن يضع المنحى الثقافي في سياق تحليلي عام لما يحصل على الساحة الفكرية المعاصرة، وداخل نطاق مفهومه للكتابة التاريخية القائم على السردية، كما سوف نشرحه في الفصل التالي من كتابنا هذا.

---

(١٠٥) Bonnell and Hunt, p. 25.

(١٠٦) White, Bonnell and Hunt, *Afterword*, pp. 315-324.

الفصل الرابع

السردية التاريخية



أولًا: عودة السردية

في مقالة عنوانها «عودة السردية» نشرها في عام ١٩٧٩، يلاحظ المؤرّخ الأميركي لورنس ستون أن سردية جديدة بدأت تبرز في أغلبية الأعمال التاريخية وبخاصة بعد أن تبنّى المؤرّخون الاجتماعيون والثقافيون أساليب السرد في عرض منتوجاتهم التاريخية. كان لمقالته هذه وقع كبير على دارسي الكتابة التاريخية، حيث اعتبر كثيرون منهم أن عام ١٩٨٠ يمثّل بداية «المنحى السردي»، ليس في التاريخ وحسب، بل في مجمل العلوم الإنسانية. يعتبر ستون أن السردية هي «تنظيم المادة [التاريخية] تنظيمًا متتابعًا من حيث التسلسل الزمني، وتركيز المضمون في قصة متجانسة، وقائمة على الوصف أكثر من قيامها على التحليل؛ إنها تهتم بالناس وليس بالظروف المجردة، وهي تعالج الخاص والمحدد أكثر من معالجتها للجماعي والإحصائي»[1].

بعد هذا التعريف للسردية الجديدة، يفصح ستون عن نقده التاريخ الاجتماعي والتاريخ الاقتصادي اللذين يستخدمان نظريات مأخوذة من علم الاجتماع والاقتصاد، ويفرطان في القياسات الكمية وتحليلها. لهذا ينتقد ستون مؤرّخي مدرسة أنال الأوائل، أمثال فيرنان بروديل، ومؤرّخي الكليومترية الاقتصادية، أمثال روبرت فوغل، الذين ادعوا علمية التاريخ الاجتماعي والاقتصادي. إن السردية الجديدة التي يدعو إليها ستون تتمسك بقواعد الكتابة التاريخية المعتمدة على «الملاحظة والتجربة والبديهة»، وليس على نظريات الحتمية الاقتصادية والبنيوية الاجتماعية. تهتم السردية الجديدة بالأفراد العاديين أكثر من اهتمامها بالقيادات، وهي تعالج الخاص أكثر من

---

(١) Lawrence Stone, «Revival of Narrative: Reflections on New Old History,» *Past and Present*, no. 85 (November 1979), pp. 3-4.

تحليلها الظروف العامة المجردة. ولأنها كذلك فهي موجّهة إلى جمهور القراء العريض، وليس إلى جمهور المتخصصين الضيق وحسب الذي ميز التاريخ الاجتماعي والاقتصادي. وخلافًا لسردية القرن التاسع عشر المعتمدة في جلّها على الأرشيفات، تستخدم السردية الجديدة مصادر متنوعة ذات صلة بحياة الناس[٢].

لا شك في أن السردية صاحبت الكتابة التاريخية منذ عصور طويلة، وأن تناولها بالتحليل يحتاج إلى مساحة واسعة تتجاوز الصفحات التي سوف نكرّسها لها. لكننا سوف نكتفي بتقديم تقويم عام، محاولين ربط السردية بالمقاربات المعرفية والمنهجية عند المؤرّخين وفلاسفة التاريخ. استنادًا إلى عرضنا وتحليلنا لهذه المقاربات في الفصول السابقة من هذا الكتاب، لاحظنا أن موقف المؤرّخين وفلاسفة التاريخ من السردية، منذ رانكي في أوائل القرن التاسع عشر حتى يومنا هذا، مرّ بثلاث مراحل رئيسة. في **المرحلة الأولى** التي امتدت حتى ثلاثينيات القرن العشرين، سادت السردية في معظم الأعمال التاريخية، وتغيّر هذا الموقف في **المرحلة الثانية** التي بدأت مع ظهور «التاريخ الجديد» الذي بشّر به مؤرّخو **أنال** وعزّزه لاحقًا، مؤرّخو الكليومترية وغيرهم من مؤرّخي التاريخ الاجتماعي والاقتصادي. ركّز جميع هؤلاء على التحليل والتفسير، مبتعدين من السرد التاريخي التقليدي، كما لاحظ ذلك ستون. عبّر بروديل عن موقف أغلبية هؤلاء في عام ١٩٥٠ حين اعتبر أنّ السرد التاريخي، على طريقة رانكي في تاريخه السياسي، لم يعد صالحًا للتاريخ الاجتماعي الاقتصادي التحليلي[٣]. تبدل هذا الموقف من السردية مع ظهور البشائر الأولى للتاريخ الثقافي في أوائل السبعينيات من القرن العشرين لتبدأ **مرحلة ثالثة**.

ليس صدفة أن نرى مؤرّخين وفلاسفة تاريخ يتناولون السردية باعتبارها واحدة من المسائل المعرفية والمنهجية في الكتابة التاريخية، وسنعرض في ما يلي آراء بعضهم ممن سبق ستون، مبتدئين بالمؤرّخ البريطاني أرثور مرويك

---

(٢) Stone, pp. 5- 19.

(٣) Fernand Braudel, *On History*, Translated by S. Matthews (Chicago: University of Chicago Press, 1980), pp. 11-12.

(A. Marwick) (١٩٣٦ - ٢٠٠٦) الذي تناول مسألة السردية في كتابه طبيعة التاريخ[٤] في نسخة عام ١٩٧٠، وفي النسختين المنقّحتين في الثمانينيات، عندما بدأ النقاش يدور حول دور السردية في أنواع التاريخ المختلفة.

يتناول مرويك المسائل النظرية في الكتابة التاريخية من منظور قريب من منظور كار الذي شرحناه في الفصل الأول، معتبرًا أن المنتج التاريخي لا ينقل الماضي كما كان فعلًا، بل هو نتيجة حوار بين المؤرّخ ومصادره. وطبقًا لذلك، فإن طبيعة التاريخ مرتبطة بالعلاقة بين القرائن والمؤرّخ، وليست متصلة بالحقيقة التاريخية أو الواقع التاريخي كما كان فعلًا. ليس معنى ذلك أن التاريخ هو مجرّد حياكة سردية، بل هو بحث يستخرج معارف جديدة تلبّي احتياجات معينة في الحاضر[٥]. إن معالجة القرائن، ومن ثم خلق منتج تاريخي متكامل يحتاجان، في نظر مرويك، إلى توازن بين السرد والتحليل، وكذلك بين مقاربة تعتمد على التسلسل الزمني للأحداث، ومقاربة تعتمد على طرح مواضيع غير خاضعة لهذا التسلسل. يدعو مرويك إلى دمج السرد والتحليل في وصف تاريخي نقي، ليشمل خلفية المشهد الموصوف[٦]. ومع أن مرويك يدافع، في كتابه المنشور في عام ٢٠٠١، عن التاريخ الحِرَفيّ ضد منهجية ما بعد الحداثة ومعرفيتها التي تغرق في موضة السردية، في نظره[٧]، إلا أنه يقر بأن التاريخ «هو معرفة حول الماضي، ينتجها المؤرّخ عن طريق استخدام مناهج التاريخ الحرفي الصارمة، واستعمال مصادر ثانوية في تحليل وتأويل المصادر الأولية [يكون فيهما] استعمال اللغة أساسيًا». واعتمادًا على هذا المنظور، يعترض مرويك على نظريتي كشف الماضي وبناء الماضي اللتين شرحناهما في الفصل الأول، فالتاريخ عنده ليس «بناء من جديد» للماضي كما كان، وليس «بناء» لماضٍ عن طريق الكتابة التاريخية. بهذا المعنى يقرّ مرويك، أن المؤرّخين هم الذينَ ينتجون المعرفة التاريخية[٨]، على شكل مبنى معيّن، يكون بمنزلة وسيلة

---

(٤) Arthur Marwick, *The Nature of History*, 3rd ed. (Chicago, Ill.: Lyceum Books, 1989).

(٥) Marwick, *The Nature*, pp. 379-381.

(٦) Marwick, *The Nature*, pp. 242- 246.

(٧) Arthur Marwick, *The New Nature of History: Knowledge, Evidence, Language* (Chicago: Lyceum Books, 2001), p. 253.

(٨) Marwick, *The New Nature*, pp. 28-29.

اتصال تاريخية منظمة في فصول رئيسة وفصول ثانوية. لا يحتاج هذا المبنى، في نظره، إلى الحبكة القصصية أو السردية «الفارغة من المعنى» التي يتحدث عنها منظرو ما بعد الحداثة[٩]. ومع أنه لا ينفي خضور السردية في الكتابة التاريخية، إلا أنه يشدد على أن طبيعة التاريخ تقتضي عرضًا يستخدم «وسائل اتصال تاريخية» متعددة، وعلى هذه الوسائل أن تحدّد مكان عوامل التفسير في العرض التاريخي، وأن تتناسب مع موضوع الدراسة، ومع جمهور القرّاء والمستمعين والمشاهدين، لأي عمل تاريخي مكتوب أو غير مكتوب[١٠].

لا يقتصر اعتراض مرويك على مفهوم السردية عند منظّري ومؤرّخي ما بعد الحداثة، بل عند فلاسفة التاريخ الذين عالجوا السردية قبل بزوغ عصر ما بعد الحداثة. يذكّرنا مرويك ببعض هؤلاء، وبخاصة الفيلسوف البريطاني مايكل أوكشوت (M. Oakeshott) (١٩٠١ - ١٩٩٠)، أحد أهم المنظرين الذين تناولوا العلاقة بين السردية والتفسير. يزعم أوكشوت أن السردية هي الطريقة المُثلى في الكتابة التاريخية، وهي لا تحتاج إلى طرائق التفسير العلمي المعتمد على تحليل الأسباب والنتائج لظاهرة معينة. هذا التفسير التاريخي، عند أوكشوت، هو تحصيل حاصل يظهر عبر السرد، وهو متشابه في شكله الخارجي بالسرد القائم في الرواية الأدبية[١١].

يستخلص أوكشوت موقفه النظري من السردية التاريخية وعلاقتها بالتفسير من خلال دراسته لأعمال كبار مؤرّخي القرن التاسع عشر. وجد أوكشوت أن هذه الأعمال تمثّل منهجًا متكاملًا يقوم على الوصف والتفسير، من دون اللجوء إلى تحليل أسباب الأحداث والمسارات ونتائجها بشكل منفرد عن سياق السرد. معتمدًا على مفهوم رانكي في وصف الأحداث كما حصلت في الماضي، دعا أوكشوت إلى تبنّي «مبدأ الوحدة والاستمرارية» للواقع التاريخي الذي يعتبره متكاملًا ومتسلسلًا، حيث إن كل حدث فيه مرتبط بحدث آخر ومرتبط بسياقه، مثله مثل نسيج واحد خالٍ من الرُّقع. إن وصف هذا الواقع

---

(٩) Marwick, *The New Nature*, pp. 206-207.

(١٠) انظر: Marwick, *The New Nature*, pp. 195-239.

(١١) Marwick, *The New Nature*, p. 296.

المتكامل والمتسلسل يكفل للمؤرّخ تقديم تفسير لأحداثه، فالوصف يشمل، دائمًا، التفسير[١٢].

عبّر أوكشوت عن هذا الموقف في عام ١٩٣٣ عندما كانت السردية التاريخية التقليدية ما زالت غالبة في أعمال المؤرّخين، وقبل نجاح مؤرّخي أنال وغيرهم من زعزعة هذه السردية. لكن، في عام ١٩٥٧، حين كان التمرّد على السردية في أوجه، ربط الفيلسوف وليم دراي بين نظريته حول التفسير العقلاني للأفعال - التي شرحناها في الفصل الأول - والسردية التي تحمل في طيّاتها خصائص أدبية عند كثيرين من المؤرّخين[١٣]. عاد دراي في عام ١٩٧٠ ليؤكّد أهمية السردية في التفسير التاريخي، منطلقًا من تعريفه للتاريخ على أنه «ببساطة سردية، أو في الأساس سردية، أو أنه يحوي بعض عناصر السردية» التي تمكّن المؤرّخ من تحقيق مرامه في التفسير وفي الفهم، ليخلص إلى أن السردية هي إما التفسير بعينه، وإما شكل من أشكال التفسير[١٤].

بينما يرى أوكشوت أن السردية هي الوسيلة المُتاحة لنقل وتفسير الواقع التاريخي كما كان، ينطلق كل من مرويك ودراي من رؤية تاريخية ترى أن السردية وما تحويه من تفسير هي وسيلة من وسائل عرض ماضٍ ليس مطابقًا بالضرورة للواقع التاريخي كما كان، بل هو تاريخ يمنح القارئ معرفة تعتمد على قرائن موجودة في المصادر. وعلى الرغم من هذا الاختلاف في مسألة الواقع التاريخي بين أوكشوت من جهة ومرويك ودراي من جهة أخرى، إلا أنهم جميعًا لم يتوسعوا في تحليل عناصر السردية من حيث الشكل والمضمون، مكتفين بربطها مع قضية التفسير التاريخي، ورؤيتها شكلًا من أشكال العرض التاريخي يصف تسلسل الأحداث والمسارات المصحوبة بتفسير هذه الأحداث وتحليلها. ظهر الاهتمام بالشكل والمضمون عند الفيلسوف الأميركي مورتون وايت (M. White) (١٩١٧ -) الذي لم يقتصر على تناول موضوع السردية من

(١٢) انظر: Michael Oakeshott, *Experience and its Modes* (Cambridge: Cambridge University Press, 1933), pp. 143-144.

(١٣) William Dray, «The Rationale of Actions,» in: William Dray, *Laws and Explanation in History* (Oxford: Clarindon Press, 1957), pp. 118-155.

(١٤) William Dray, «On the Nature and Role of Narrative in Historiography,» *History and Theory*, vol. 10 (1970), pp. 153-171.

باب مسألة التفسير، بل تعدّاه إلى تحليل شكلها ومضمونها، على اعتبار أنها وسيلة التعبير الأكثر شيوعًا في الكتابة التاريخية. حلّل مورتون وايت «المبنى المنطقي» للسردية التاريخية، ليجد أنها تحوي، دائمًا، «موضوعًا أساسيًا» متمثلًا بشخصية تاريخية معيّنة أو بكيان جمعي (دولة، طبقة، ثقافة... إلخ). ينتقي المؤرّخ، في نظره، أحداثًا وقعت في أزمنة مختلفة ذات صلة بالموضوع الأساسي، فيصفها بحسب تسلسلها الزمني، وبحسب الظروف والحالات التي صاحبت وقوعها. كل هذا يصنع، في نظره، حولية تاريخية متسلسلة من حيث الزمان، باعتبارها مرحلة أولى من مراحل تكوين السردية بمعناها الكامل. تتحوّل الحوليّة إلى سردية تاريخية متكاملة عندما يربط المؤرّخ أحداثًا متجاورة، من حيث زمان ومكان وقوعها، في سلسلة سببية، ومن ثم يربطها بأحداث أخرى، غير متجاورة في الزمان والمكان، تكون لها أهمية في تطوّر «الموضوع الأساسي» المدروس. يمكن توضيح الاختلاف بين مفهوم الحولية ومفهوم السردية عند مورتون وايت على النحو التالي: إن قولنا: «ماتت الملكة ثم مات الملك هو حولية وليس سردية»، لكن قولنا: «ماتت الملكة وبعد ذلك مات الملك حزنًا عليها فهو سردية»[١٥].

في معرض تحليله عناصر السردية، يحاول مورتون وايت مقارنة هذه العناصر مع عناصر السردية الأدبية كما حلّلها الأديب والناقد الإنكليزي إدوارد مورغان فورستر (E. Forster) (١٨٧٩ - ١٩٧٠). يعتبر هذا الأخير أن كل رواية تحمل في طياتها «قصة» (story) (حوليّة عند مورتون وايت)، يبنيها الروائي على شكل أحداث متسلسلة، من حيث زمان وقوعها، ومترابطة، من حيث سبب وقوعها، ويصوغها في حبكة (plot) متكاملة ومتجانسة العناصر (سردية عند مورتون وايت)[١٦]. يذكّرنا مفهوم مورتون وايت للسردية بالجمل السردية عند دانتو. يحلّل هذا الأخير السردية من خلال سبر أغوار العلاقة بين اللغة والعالم، ومن خلال تعقّبه بعض النظريات الباحثة عن الحقيقة. يرى دانتو

---

(١٥) انظر: Morton White: «The Logic of Historical Narration,» in: Sidney Hook, ed., *Philosophy and History: A Symposium*, Edited by Sidney Hook (New York: New York University Press, 1963), pp. 3-31, and *Foundations of Historical Knowledge* (New York & Evanston & London: Harper and Row, 1965), pp. 219-270.

(١٦) انظر: Edward Morgan Forster, *Aspects of the Novel* (1927) (London: E. Arnold, 1969).

أن الجمل السردية تبيّن الانتقال من حالة أولية معينة إلى حالة لاحقة أخرى، بحيث يكون وصف الحدث المعبّر عن سبب الانتقال مندمجًا كليًا في السردية، ومن دون ذكره بشكل منفرد. تصف الجمل السردية حدثًا وقع في زمن لاحق في ضوء وصف حدث وقع في زمن سابق، بحيث يضمّ الوصف سبب حدوثه. تصل الجمل السردية عند دانتو إلى نهاية معينة تقفل ما ابتدأت به، ثم تعود إلى استعمال جمل سردية جديدة تبدأ بوصف حدث جديد لاحق كان سببه الحدث المنتهي والمقفل(١٧). يمكن أن نطلق على سردية مورتون وايت ودانتو اسم السردية الجزيئيّة (Molecular Narrative)، على اعتبار أنها مبنية من جزيئات صغيرة، على غرار جزيئات (Molecules) الكيمياء، كل جزيء فيها يكمل الآخر مكونًا مبنًى واحدًا متكاملًا. تختلف مقاربتا مورتون وايت ودانتو السردية عن تلك التي عبّر عنها الفيلسوف البريطاني وليم غالي (W. Gallie) (١٩١٢ - ١٩٩٨) الذي رأى أن توحيد الأحداث أو الجزيئات في سلسلة سببية رتيبة ليس كافيًا، لأن القارئ يتوقّع دائمًا مفاجأة مشوقة، تشدّه إلى استكمال القراءة والوصول إلى حالة الإقفال المتوقعة من السردية. ومن هنا، لا يشترط غالي أن تكون أحداث السردية مترابطة في سلسلة سببية متراصّة، بل يكفي أن تكون السببية بيّنة واضحة من خلال العرض(١٨).

ثانيًا: من السردية الأدبية إلى السردية التاريخية

يشترك مورتون وايت وأوكشوت ومرويك ودراي وغالي في رؤية تاريخية تعتمد على أن الأحداث التاريخية أو أوصافها هي مواد خام يستعملها المؤرّخ في بناء السردية. في الوقت نفسه الذي استمر فيه فلاسفة التاريخ والمؤرّخون، حتى أيامنا هذه، يتناقشون حول عناصر هذه الرؤية، ظهرت في فرنسا، في ستينيات القرن العشرين، بدايات نظرية تقلب هذه الرؤية رأسًا على عقب، معتبرة بناء السردية هو الذي يحدد المواد الخام لا العكس. لن نعود إلى شرح تأثير نظرية

---

(١٧) Arthur C. Danto, *Narration and Knowledge: Including the Integral Text of Analytical Philosophy of History* (New York: Columbia University Press, 1985), pp. 143-181.

(١٨) William B. Gallie, *Philosophy and the Historical Understanding* (London: Chatto and Windus, 1964), pp. 22-71.

دي سوسير في قلب هذه الرؤية عبر البنيوية اللغوية، وما أفرزته من مناخ فكرية، كان لها أثر كبير في مفهوم السردية في الكتابة التاريخية. لكن ما نقصده في قلب الرؤية، يقتضي منا تناول مفهوم السردية عند لويس منك (L. Mink) (١٩٢١ - ١٩٨٣) المتخصص بفلسفة التاريخ، ورولان بارت، المتخصص بالأدب ونقده. كانت نظريات السردية عند منك وبارت، في ستينيات القرن العشرين بدايات ما سمي لاحقًا «المنحى السردي» (Narrative Turn). نكتفي هنا أن نقدم تلخيصًا مقتضبًا لمفهوم السردية التاريخية عند منك، من دون أن نستفيض بعرض نظرياته في الفهم التاريخي والكتابة التاريخية، كما شرحها في كتب ومقالات عديدة. خلافًا لكثيرين ممن سبقوه من فلاسفة التاريخ، يرى منك أن العلاقة بين الأحداث الموصوفة في الكتابة التاريخية والبناء السردي هي علاقة مقلوبة. لا تشكّل عنده الأحداث المادة الخام أو المواد الأولية للسردية، بل على العكس من ذلك، تفرض السردية على المؤرّخ اختيار أوصاف الأحداث التي تدخل فيها. إن نمط «الحبكة» هو الذي ينظّم المواد الأولية، ويحدد ترتيب الأحداث التي يعتبرها المؤرّخ مهمة. من هذا المنطلق المعرفي والمنهجي، يرى منك أن المؤرّخ يفرض رؤيته على أحداث الماضي، محاولًا تفسيرها على أساس أن وصفها يطابق ما حدث فعلًا، لكنه في الواقع يصوغ سردية يخلقها بنفسه على شكل بناء متخيّل، لا يستطيع أن يدّعي صحته[١٩].

مع أن بارت تناول السردية من باب نظريات الأدب ونقده، إلا أن تحليله لعناصرها اللغوية والبلاغية قريب في جوهره من مقاربة لويس منك. تجلّى مفهوم السردية الأدبية عند بارت في مقالته: «مقدمة في تحليل مبنى السردية» التي يرى فيها أن السردية موجودة في الثقافات الإنسانية البدائية والمتحضرة كلها، ومصوغة بأشكال عديدة، لغوية وغير لغوية، فتشمل الأسطورة والملحمة الشعرية والقصة القصيرة والتاريخ والدراما والكوميديا والبانتومايم (التمثيل الإيمائي) والرسم والصور على الزجاج والأفلام والأخبار المحلية والمحادثات العادية. يحاول بارت أن يصل إلى نظرية عامة تصف وتصنف أنواع السردية

(١٩) انظر: Louis O. Mink, «Narrative Form as a Cognitive Instrument,» in: Robert H. Canary and Henry Kozicki, eds., *The Writing of History: Literary form and Historical Understanding* (Madison: University of Wisconsin Press, 1978), pp. 129-147.

الأدبية من خلال دراسة مبنى الجملة والخطاب وأصناف البلاغة وعلاقتها بالسردية. إن دراسة السردية اللغوية، في نظره، تحتاج إلى تحليل عناصرها اللغوية القائمة فيها، وليس تحليل جوانب أخرى خارجة على نصها. وتحت تأثير اللغويين البنيويين الفرنسيين والأنثروبولوجيا البنيوية ومدارس أدبية حديثة في روسيا وغيرها، يرى بارت أن السردية تحوي مباني لغوية ذات معانٍ، لا يمكن أن تؤدي فيها أي عبارة معناها بمعزل عن عبارات أخرى. تكتسب العبارة المنفردة في السردية معناها من خلال عبارات ذات صلة بالمستوى نفسه، ومن خلال عبارات أخرى ذات صلة بمستويات أخرى. إن مجموع العبارات المتلازمة والمندمجة بعضها ببعض هو ما يمنح السردية تكاملًا يجعلها قائمة بنفسها. يعتقد بارت أن هناك ثلاثة مستويات مندمجة في كل سردية: مستوى أدنى يمثل «الوظائف» التي يعتبرها النواة أو الأساس الذي تُبنى عليه السردية، مستوى متوسط يمثل «الأفعال» التي تمنح السردية الأدوار والصفات المميزة لها، ومستوى أعلى يمثل السرد نفسه.

تشكل «الوظائف» الوحدة الصغرى من السردية التي يُمكن ألا تحمل معنى مباشرًا، إلا في حالة توحيدها مع وحدات أخرى من المستوى نفسه أو من مستوى أعلى، ويمكن أن تكون هذه «الوظائف» أقصر من الجملة، حتى إنها يمكن أن تكون جزءًا من كلمة. تتماسك هذه «الوظائف» لتكوّن أجزاء أولية أو نواة التسلسل المنطقي الذي ينقل السردية إلى مستوى «الأفعال» الذي يحمل في طياته جانبين متلازمين ومرتبطين يحددهما الدور الذي يقوم به فاعل الفعل، والدور الذي يقوم به متلقي هذا الفعل. تنمّ الأفعال، إذًا، عن مشاركة في الأدوار بين الفاعل/ السارد، والمتلقّي/ القارئ. تصل السردية من خلال هذه الأدوار إلى مستوى أعلى من مستوى «الوظائف» حين تجمع بين دورين: دور الفاعل/ السارد ودور المتلقّي/ القارئ. لكن لا تصل السردية إلى شكلها النهائي إلا عندما تنفصل عن ساردها أو مؤلفها وتصبح قائمة بنفسها وملكًا لقرائها[٢٠].

(٢٠) انظر: Ronald Barthes, «Introduction à l'analyse structurale des récits,» (1966) trans. «An Introduction to the Structural Analysis of Narrative,» *New Literary History*, vol. 6. no. 2 (Winter 1975), pp. 237-272.

عبّر بارت عن هذا الانفصال بين فعل السرد أو العمل الأدبي المنتهي والسارد/المؤلّف في مقالته «موت المؤلف» التي أعيد نشرها مرات عدة لأهميتها في تحدي النظرية التقليدية في النقد الأدبي التي تربط بين تحليل نص المؤلف وتأويله، وسيرته الذاتية. صحيح أن المؤلف هو الذي يلد نصّه، لكنه يغيب مباشرة بعد هذه الولادة التي تعني ولادة القارئ. ينهي بارت مقالته بالجملة الملخصة التالية: «إن ولادة القارئ تتطلب موت المؤلف»(٢١). تعتبر مقالة بارت أحد أعمدة فكر ما بعد الحداثة في الأدب والفلسفة، وواحدًا من مصادر التفكيك عند دريدا، بحيث إن عنوانها: «موت المؤلف» لا يختلف في معناه عن قول دريدا: «لا يوجد شيء خارج النص». لم تسلم مقالة بارت وقول دريدا من نقد فوكو الذي عبّر عنه في محاضرة ألقاها في الجمعية الفرنسية للفلسفة في بداية عام ١٩٦٩ تحت عنوان: «من هو المؤلف؟» والتي أعيد نشرها، بعد تنقيحها، بلغات عدة. لم يتطرّق فوكو بالاسم إلى بارت ودريدا، وفضّل أن يعرض نقده عن طريق التركيز على دور المؤلف في النص، فأطلق عليه «وظيفة المؤلف». ومع أنه يقر بغياب المؤلف من الناحية الفعلية - نتيجة ظهور النص على شكل «لعبة لغوية» - إلا أن وظائفه المعنوية تبقى متواجدة في الخطابات التي تلتقي عندها شبكة معقدة من الممارسات. ففي نظره، لا تبقى وظيفة المؤلف على حالة واحدة، بل تتغير طبقًا لتغير الممارسات الخطابية، وطبقًا لتغير علاقة النص مع النظم القانونية والأخلاقية التي تحدد بدورها خطابات المجتمع. لهذا تكون «وظيفة المؤلف» متغيرة عبر الزمن، وكأنها لا تنتسب إلى مؤلف وخطاب معينين(٢٢).

أشرنا في الفصل الأول إلى تأثير فكر فوكو ودريدا في الكتابة التاريخية، وأجّلنا تناول تأثير نظريات بارت في الأدب في الكتابة التاريخية، بسبب

---

(٢١) انظر: Ronald Barthes, «La mort de l'auteur,» (1967) trans. «The Death of the Author,» in: Vincent B. Leitch [et al.], *Norton Anthropology of Theory and Criticism* (New York: Norton, 2001), 1466-1470.

(٢٢) Michel Foucault, «Qu'est-ce qu'un auteur,» (1969), English trans., «What is an Author,» in: Leitch [et al.], pp. 1622-1636.

علاقتها المباشرة بموضوع السردية وهذا ما نعرضه في هذا الفصل من الكتاب. عبّر بارت عن موقفه من السردية التاريخية في مقالته «الخطاب التاريخي»[٢٣]، الذي يرى فيه أنه لا يوجد أي مميز لغوي نستطيع بواسطته التمييز بين السردية التاريخية «الواقعية»، والسردية «الخيالية». إن تحليل المستوى اللغوي في الأعمال التاريخية يطرح، في نظره، تساؤلًا حول الاختلاف بين الخطابات في الشعر والرواية والسردية الخيالية وخطابات السردية التاريخية. ينفي بارت وجود قواعد «علمية» يمكن بواسطتها معرفة «الواقع» التاريخي من خلال عرض «عقلاني»، فيعتمد في نفيه هذا على درس الخطابات التاريخية كما تجلّت في أعمال مؤرّخين عالميين، أمثال هيرودوت (٤٨٤ - ٤٢٥ ق. م.)، والمؤرّخ الفرنسي المشهور جول ميشليه (J. Michelet) (١٧٩٨ - ١٨٧٤) وآخرين[٢٤].

يتعقّب بارت خطابات هؤلاء من خلال فحص «التحويلات اللغوية» أو «الحيل اللغوية» (Shifters) التي يستعملها المؤرّخون في نقل الملفوظ من الكلام إلى فعل لفظي (Act of Uttering) يؤدّيه الكلام. ويعتمد في فحص «الحيل اللغوية» على نظرية دارس اللغويات والأدب الروسي المعروف رومان ياكبسون (R. Jakobson) (١٨٩٦ - ١٩٨٢). يُحلل هذا الأخير «التحويلات اللغوية» أو «الحيل اللغوية» من خلال ما سمّاه «تحويلات الإصغاء» (Shifters Listening) التي لاحظها حاضرة على شكل شهادات دالة (Testimonial) عن حدث معين. تتمثّل هذه الشهادات الدالة بأقوال ملفوظة/ منقولة من قائل أو مرسِل إلى سامع أو متلقٍّ. على الغالب لا يستطيع المستمع/ المتلّقي صياغة هذه الشهادات الملفوظة بالكلام حول الحدث كما لفظت بالضبط، بل يقوم بصياغتها من جديد عبر تحويلات لغوية، تخلق فجوة بين ملفوظ القائل وصياغة هذا الملفوظ من الكلام عند المستمع/ المتلقي. تبرز هذه الفجوة بصورة أكثر وضوحًا عندما يتحوّل ملفوظ القائل الذي يصف حدثًا ما إلى كلام مكتوب لكاتب/ متلقٍّ. يقوم هذا الأخير بوصف الحدث عن طريق لغة جديدة غير اللغة التي وصلته عن طريق الاستماع.

---

(٢٣) Ronald Barthes, «Le discours de l'histoire,» (1967), English trans., «Historical Discourse,» in: Michael Lane, ed., *Introduction to Structuralism* (New York: Basic Books, 1970), pp. 145-155.

(٢٤) Lane, p. 145.

يلاحظ بارت أن تحويلات الاستماع المصحوبة بالفجوة بين الملفوظ من الكلام ونقله إلى كلام مكتوب هو نمطٍ متواجد في أعمال مؤرّخين/ أنثروبولوجيين أمثال هيرودوت وغيره، ومتجلٍ بفقرات سردية تبتدئ بعبارات مثل: «كما سمعت»، أو «بحسب معرفتي»، ويراه أيضًا ظاهرًا باستعمال الزمن الحاضر في لغة السرد. يستنتج بارت أن التحولات اللغوية المعتمدة على الاستماع تدل في ما تدل على تدخل المؤرّخ الواضح حين يبني من جديد الملفوظ من الكلام إلى مادة مكتوبة. لكن بارت لا يقصر التحويل اللغوي على الشهادات الشفوية التي يصغي إليها المؤرّخ، بل يوسّعها إلى الشهادات كلها التي يجمعها المؤرّخ ويصوغها في خطابه التاريخي. هنا يضيف بارت إلى نمط «تحويلات الاستماع» نمطًا آخر متعلقًا بعمل المؤرّخ الذي يعتمد على مصادر مكتوبة. يحوي هذا النمط الآخر الرموز والسمات الواضحة التي ينظّم بواسطتها المؤرّخ خطابه، مدخلًا فيه بعض التعديلات خلال عملية السرد المعتمدة على المصادر، سامحًا لنفسه قطع التسلسل الزمني وترتيبه، ومعطيًا مساحات ضيقة لسرد أحداث وقعت خلال قرون، أو مساحات واسعة لسرد أحداث وقعت في زمن قصير[٢٥].

بعد تحليل المبنى اللغوي للسردية التاريخية، يخلص بارت إلى نتيجة مفادها أن الكتابة التاريخية هي ذاتية وخيالية من صنع المؤرّخ الساعي، عبر «حِيله اللغوية»، إلى أن يسبغ عليها صفة الموضوعية. يستعين المؤرّخ، بسعيه هذا، بمرجعية المصادر «المتوهمة»، ويزعم أنها هي التي «تتكلّم وتُعبّر عن نفسها». إن «الحقيقة التاريخية» التي يتحدث عنها المؤرّخون هي، في نظره، حشوٌ كلامي لا يمتّ إلى ماضٍ واقعي، وهي، في الواقع، مجرد صياغة لغوية، مزوّدة بالاستعارات والمجازات، وتخلق وهمًا بأنها تمتّ إلى ماضٍ واقعيّ. ينبع هذا الوهم، في نظره، من اللهجة السلطوية المستخدمة في السردية التاريخية المليئة بالتفاصيل. استطاعت هذه السلطوية أن تصبح مميزًا للسردية التاريخية بعد استعارتها من الأدب المتخيل الذي عرف كيف يخلق وهمًا في تصوير واقع معين. ومع أنه يقر في نهاية مقالته أن تحليله اقتصر على الشكل من دون التطرق إلى محتوى السردية، إلا أنه اعتبر أنّ

---

(٢٥) Lane, pp. 146-153.

«الخطاب التاريخي، في جوهره، هو جهد أيديولوجي، أو أكثر دقة، هو جهد خيالي»، ولذلك يمكن أن نتفهم التشكيك في مسألة الحقيقة التاريخية الذي عبّر عنه نيتشه بقوله المشهور: «لا يوجد حقائق قائمة بنفسها»[٢٦].

ثالثًا: التاريخ هو ميتا - تاريخ

كان لدارسي السردية الأدبية والتاريخية أثر كبير في هايدن وايت الذي حاول في مقدمة كتابه: **ميتا - تاريخ: الخيال التاريخي في أوروبا القرن التاسع عشر** أن يعرض نظرية متماسكة ومفصّلة في تحليل السردية التاريخية، كما تظهر في الأعمال التاريخية. فهو وقبل أن يعرض هذه النظرية، يرسم في فاتحة كتابه، خطوطًا عريضة لما يقصده، حين يتناول فيها العمل التاريخي، كما يفصح عن نفسه على شكل بناء لفظي، وعلى شكل خطاب نثري - سردي. تجمع الكتابات التاريخية وفلسفات التاريخ، في نظره، مقدارًا معينًا من «المعطيات»، ومفاهيم نظرية في التفسير التاريخي، يعرضها المؤرّخون على شكل بناء سردي، مزوّد بأحداث مفترض أنها حصلت في الماضي. يضيف هايدن وايت أن هذه الكتابات التاريخية وفلسفات التاريخ تحمل في طياتها محتوى بنيويًا عميقًا هو، بشكله العام، جمالي شعري (Poetic) في طبيعته، وهو لغوي، بشكله الخاص. يخدم المحتوى والشكل المؤرّخين باعتباره نموذجًا متفقًا عليه في التفسير «التاريخي» المتميز عن غيره من التفسيرات العلمية. إن شكل السردية التاريخية ومضمونها يجعلان هذا النموذج التفسيري يؤدي وظائف ميتا - تاريخية في كل عمل تاريخي مهما كان[٢٧].

لم تقتصر محاولة وايت في عرض هذه النظرية على تحليل أعمال مؤرّخين، بل إنه أضاف إليهم فلاسفة تاريخ. تناول وايت في تحليله، أعمال أهم مؤرّخي القرن التاسع عشر: رانكي وجول ميشليه وأليكسيس دي توكفيل (A. de Tocqueville) (١٨٠٥ - ١٨٥٩)، وجاكوب بوركهارت (J. Burckhardt) (١٨١٨ - ١٨٩٧)، وأعمال أهم فلاسفة التاريخ في القرن نفسه: هيغل

---

(٢٦) Lane, pp. 154-155.

(٢٧) Hayden White, *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, [1973]), p. IX.

وماركس ونيتشه وكروتشه. يزعم وايت أنه لا يوجد اختلاف جوهري بين المؤرّخين والفلاسفة إلا في الموضوع المشدد عليه في كتاباتهم. لا يوجد «تاريخ تام» نقي من «فلسفة تاريخية»، ولا توجد فلسفة تاريخ متحررة من اللغة الجمالية التي تميز «التاريخ التام». إن الصيغ الممكنة في الكتابة التاريخية هي نفسها المُتاحة في الفلسفة التأملية للتاريخ[٢٨]. لم يقحم وايت نفسه كثيرًا في النقاش حول قضايا معرفية تخصّ وجود أو عدم وجود أحداث تاريخية مستقلة عن المؤرّخ، ولم يتطرق كثيرًا إلى النقاش حول مسألة الملاءمة بين هذه الأحداث والعرْض التاريخي المكتوب، معتبرًا هذا النقاش حُسم لصالح الرأي القائل إن الأحداث دائمًا موصوفة، مبنية لغويًا، ولا يمكن معرفة مدى تطابقها مع الواقع التاريخي في الماضي. ففي نظره إن تحليل لغة السردية كفيل بفهم القضايا المعرفية والمنهجية للكتابة التاريخية، أي إن اللغة هي المفتاح المعرفي (الإبستيمولوجي) والمنهجي لهذه الكتابة. إن مقاربة فلاسفة التاريخ التي تنطلق من أحداث حصلت في الماضي، نابعة من وَهْم المؤرّخين الذين يغضّون النظر عن معضلة تحويل الموصوف في المصادر إلَى أحداث، وإلى منتج تاريخي. فالمؤرّخ لا يكشف الماضي من خلال المصادر، بل يكشف هذه المصادر ويصوغها لغويًا من جديد على شكل «خطاب سردي... مُتخيل ومُختلق». يقوم المؤرّخون بعمل جمالي بلاغي (Act Poetic) يمزجون فيه أجزاء معروفة، يسمّونها حقائق، داخل الكل أو المجموع غير المعروف وغير الموجود، أو المتخيل والمختلق. يتصور المؤرّخ مسبقًا حقل بحثه، مكوّنًا مداركه الذهنية التي تفعّل أدوات مفاهيمه في معالجة معطيات هذا الحقل، بهدف تقديم عرض وتفسير تاريخيين. لا يختلف العمل الجمالي البلاغي عن الفعل اللغوي الذي يصبح فيه الحقل جاهزًا للتأويل. بمعنى آخر يواجه المؤرّخ الحقل التاريخي كما يواجه النحوي لغة جديدة، فيميّز ويصنّف أولًا عناصر الحقل القاموسية والنحوية واستعمال العبارات في الجمل، ليستطيع الشروع بتأويل أي صورة معطاة لهذه العناصر وما تعنيه. باختصار «إن مشكلة المؤرّخ هي بناء برتوكول لغوي تكتمل فيه الأبعاد القاموسية والنحوية واستعمال العبارات في الجمل التي تمنح الحقل وعناصره صفاتها، فيصوغها بلغته الخاصة (أكثر مما يصوغها بلغة

---

(٢٨) White, *Metahistory*, pp. XI-XII.

الوثائق)، وهكذا يجهز التفسير والعرض عنده، ليقدمهما على شكل سردية»[٢٩].

قبل شرح مفهوم وايت للسردية التاريخية، نشير إلى أن بعضًا من منتقديه يرون أن نظريته تختزل حقل الدراسة التاريخية إلى مجرّد حقل لغوي، وبالتالي تشجّع العدمية وتحض على نسبية ثورية مفرطة، بعيدة كل البعد من المسؤولية في توخّي الدقة في معالجة المصادر. يرفض وايت هذا الاتهام، نافيًا أنه يؤمن بالثورات، ومعتبرًا نفسه أحد المدافعين عن أهمية دراسة التاريخ باعتباره فرعًا من فروع المعرفة يؤثّر في أخلاقياتنا في الحاضر، ويساعدنا في خلق مستقبل أفضل. لهذا يشدّد على أننا بحاجة إلى التفكير في الطريقة التي نتعامل بها مع الماضي، وأنّ تعاملنا معه يصبح مثيرًا للاهتمام عندما تكون قراءة التاريخ مفعمة بمعانٍ متعددة غير خاضعة إلى سردية واحدة دون غيرها، ومتحرّرة من عبء التاريخ المقفل الذي لا يتيح التطلع إلى مستقبل مرتجى[٣٠]. في الوقت نفسه الذي يدافع فيه وايت عن أهمية كتابة التاريخ، يزعم أن البحث والكتابة التاريخيين هما عمليتا خلق معنى تاريخي لماضٍ بلا معنى. لا يستطيع المؤرّخ الولوج إلى الماضي الحقيقي الذي لا يوجدَ فيه «إيقاع ومنطق» ملازمان لأحداثه ومساراته ليستطيع رصدهما أو كشفهما، وكل ما يستطيع المؤرّخ أن يقوم به هو تخيّل ماضٍ عبر صياغة لغوية تقوم على سردية، تغلب عليها عناصر ميتا - تاريخية وجمالية. كل محاولة لتحويل التاريخ إلى علم مصيرها الفشل، بسبب عدم توافر الأسس المعرفية لذلك، فالتاريخ يبقى خطابًا نثريًا، مضمونه مُختلق ومتخيّل[٣١].

يخلص وايت إلى هذا المفهوم للتاريخ من خلال تحليل عناصر السردية التاريخية. يميز، في هذا التحليل، بين عناصر أولية (Primitive) مكوّنة من بقايا الماضي، يضيف إليها عناصر غير أولية (Non-primitive). ينطلق وايت من مقولة أساسية هي أن الماضي عديم الشكل والصورة، وأن المؤرّخ لا يتعامل مع ماضٍ قائم بذاته، بل مع بقايا ذات طابع تاريخي (Historicized Traces)، من كتاباتَ

---

(٢٩) White, *Metahistory*, p. 30.

(٣٠) انظر: Keith Jenkins, *On «What is History?»: From Carr and Elton to Rorty and White* (London and New York: Routledge, 1995), pp. 136-137.

(٣١) White: *Metahistory*, p. 2, and *Tropics of Discourse: Essays in Cultural Criticism* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1978), p. 82.

وأرشيفات وغيرها، يسمّيها وايت التسجيلات التاريخية. لكن هذه البقايا أو التسجيلات التاريخية لا تستعيد ولا تبني ماضيًا، وليس لها معنى من دون تدخل المؤرّخ. يبرز تدخّل المؤرّخ خلال كل مراحل البحث والكتابة، فهو ينظّم التسجيلات التاريخية، جاعلًا منها معطيات (Data)، ومن ثم حوليّة (Chronicle)، فيحوّلها إلى قصة متسلسلة باعتبارها مقدمة لصياغة السردية الجاهزة للقراءة. بمعنى آخر، يتدخل المؤرّخ، منذ بداية عمله حتى نهايته، موحّدًا بين عناصر غير أولية، متخيّلة ومختلقة من عنده، وبين عناصر أولية يختارها. إن تدخّل المؤرّخ منذ البداية حتى نهاية صياغة السردية، يجعله، يُخضع أدواته التفسيرية إلى مبنى السردية ذي الطابع الجمالي المأخوذ من بروتوكوله اللغوي.

لاحظ وايت أن المؤرّخين يستخدمون ثلاثة أنماط من التعبير في السردية نرتّبها بطريقة مختلفة بعض الشيء عن ترتيبه:

- تفسير بالحجّة (Argument) يعتمد عليه المؤرّخون وفلاسفة التاريخ باستخدام حجج منطقية، مستعينين بقوانين عامة «مزعومة» أو «مفترضة». يظهر هذا التفسير على شكل تحليل يقوم على قياس للعلاقات السببية التي تتحكم بأحداث التاريخ، على اعتبار أن هذه العلاقات خاضعة لقوانين عامة. يظهر التفسير بالحجة عند أصحاب المادية التاريخية وغيرهم ممن يؤمنون بوجود قوانين تضبط حركة التاريخ.

- التحبيك (Emplotment) الذي يجعل تفسير الأعمال التاريخية تحصيل حاصل من خلال الحبكات السردية.

- النزعات الأيدولوجية عند المؤرّخين التي يُمكن ملاحظتها في كل عمل تاريخي، بحيث تؤثر في التفسير، على اعتبار أن ما يحدث في الحاضر هو استمرار لما حدث في الماضي. إن المؤرّخين، في نظره، يتبنّون، نزعات أيديولوجية تؤثر في تفسيرهم أحداث الماضي، ويعتقد وايت أن كل سردية تاريخية، مهما كانت محايدة في سردها، تتضمن، دائمًا، جوانب أيديولوجية يمكن ملاحظتها [٣٢].

يرى وايت أن أنماط التفسير تنبع من «استراتيجية صياغة المفاهيم»

---

(٣٢) White, *Metahistory*, pp. 1-41, and Jenkins, pp. 147-149.

(Configuring Conceptual Strategy) التي يعتمدها المؤرّخون في السرد التاريخي، وتتجلى في الأساليب التعبيرية التي يتخذونها.

يستخدم المؤرّخون، في نظره، أربعة أساليب للتعبير عن التفسير:

- شكلي (Formist)، يتركز في الخصائص الخاصة للحدث المفسَّر على اعتبار أنه أحاديّ غير متكرر، يبحث المؤرّخ، من خلاله، عن أسباب حصوله الخاصة التي تختلف عن أسباب حصول أحداث أخرى، واصفًا ملامحه الخارجية من دون الاستفاضة بالتحليل.

- عضوي (Organicist)، يتناول الحدث المفسَّر على اعتبار أنه جسم عضوي متكامل، فيبحث المؤرّخ عن المكانة الوظيفية لكل جزء أو عضو، ويعرض له وصفًا تفسيريًا من أجل الوصول إلى تفسير مجمل الحدث.

- ميكانيكي (Mechanistic)، يفسّر الحدث من خلال استخدام قوانين عامة يعتقد مستخدموها أنهم يستطيعون بواسطتها الوقوف على قواعد التطوّر التاريخي وأسباب وقوع الأحداث فيه.

- سياقي (Contextualist)، يعرض الحدث المنفرد في إطار فترته التاريخية ليبرز كيف أن أحداثًا كثيرة ومختلفة هي محدودة في مجال وقوعها ومرتبطة بسياق أو مسار تاريخي (مثلًا عصر الثورة الصناعية وغيرهما من المسارات التاريخية)[٣٣].

أما التحبيك القصصي، فيظهر في أربعة أساليب للتعبير:

- **السردية الروائية**، تطوّرت الرواية باعتبارها شكلًا من أشكال التعبير الأدبي في أوروبا في أواخر العصر الوسيط، حيث كانت تقوم على وصف مغامرات ومخاطرات الفارس - البطل الذي يمثّل أخلاق الفرسان في الشجاعة والاحترام والحب. يرى وايت أن هذه السردية هي دراما في البحث عن الذات، يسمو من خلالها الفارس - البطل كي يصل إلى النصر على صعوبات العالم المحيط به.

---

(٣٣) White, *Metahistory*, pp. 11-21.

- سردية تراجيدية، تتركز في صراع شخصية أو شخصيات مركزية من أجل التخلّص من حالة صعبة كانت قد دخلت فيها، تنتهي بالفشل والغياب عن الفعل التاريخي، وظهور شخصية أو شخصيات أخرى تأخذ مكان الصدارة في الفعل التاريخي المتواصل.

- سردية كوميدية، تعبّر، بحسب وايت، عن صراع الإنسان ومحاولته التخلّص من صعوبات تواجهه نتيجة سوء فهم أو تزامن ظروف معينة. تنتهي هذه المحاولات بالتسليم بالأمر الواقع، لا نصر ولا هزيمة فيه.

- سردية تهكمية ساخرة (Satire) تُبرز عيوبًا ونواقص في واقع يتطلب إصلاحًا ونقدًا. يعزو وايت للسردية القائمة على السخرية خصائص مناقضة للسردية الروائية، فالنقد الساخر فيها يكشف قصور إرادة البشر في تحدي الصعوبات وعدم القدرة على التخلص منها[٣٤].

في معرض تناوله تأثير الأيديولوجيا، يلاحظ وايت أن السردية التاريخية عند المؤرّخين مشوبة بأربع نزعات أيديولوجية:

- فوضوية تصبو إلى تغيير ثوري للمبنى الاجتماعي - السياسي من أجل تأسيس مجتمع مثالي. يتميز أصحاب النزعات الفوضوية بحنينهم إلى «عصر ذهبي» تاريخي يتصوّرونه بالحدس، لا بالتحليل.

- محافِظة على الوضع الاجتماعي - السياسي القائم، فتتمثل النزعة المحافظة برفض التغيّر السريع وتفضيل تطوّر «طبيعي» للحاضر الاجتماعي والسياسي.

- راديكالية تسعى إلى تغيير سريع، لكنها لا تحن إلى الماضي، ولا تعتمد على الحدس، كما هو الحال في النزعة الفوضوية، بل تعتمد على مقاربات عقلانية - علمية.

- ليبرالية تؤمن بتطوّر متدرج تُحدّده الظروف الاجتماعية - السياسية

(٣٤) White, *Metahistory*, pp. 7-11.

للديمقراطية. تدّعي الليبرالية، مثل الراديكالية، ومقارباتها الفكرية أنها عقلانية - علمية[٣٥].

من خلال تفصيله وشرحه عناصر السردية، كما تظهر في أنماط التفسير وأساليب التعبير والنزعات الأيديولوجية المصاحبة لها، يقدّم وايت تحليلًا شاملًا للكتابة التاريخية، باحثًا عن استراتيجية صياغة المفاهيم عند المؤرّخين. ولهذا فإنّه يشدد على تحليل العناصر غير الأولية التي تجعل عمل المؤرّخين فعلًا جماليًا شاعريًا، زاعمًا أنهم يصوغون هذا الفعل الجمالي مسبقًا، وبواسطة هذا الفعل يخلقون الحقل التاريخي الذي يعملون فيه، مكوّنين فوقه الميدان الذي يعرضون فيه نظرياتهم الخاصة في تفسير ما يعتقدون أنه حصل فعلًا في الماضي. مستندًا إلى أرسطو وجامباتيستا فيكو، وإلى النظريات اللغوية والأدبية الحديثة، يرى وايت أن فعل الصياغة المسبق عند المؤرّخين يعتمد على المجازات اللغوية المستعملة في الأدب الغربي. لأن معنى المجاز في البلاغة الغربية لا يختلف كثيرًا عن معناه في البلاغة العربية، فإننا نعرّفه على النحو التالي: المَجَاز اللّغَوي هُوَ اللفظُ المُسْتَعْمَلُ في غير ما وُضِعَ لَه، لِعَلاقة مع قَرِينةٍ مانِعةٍ مِنْ إرادَةِ المعْنَى الحقيقي. تكونُ العَلاقةُ بَيْنَ المَعْنَي الحقيقيّ والمعنى المجازيّ قَائمة في الأغلب على المُشَابَهةَ، وتكونُ القَرِينَةُ لفظيةً أو حَالِيَّةً مضمرة. يوجد في البلاغة الغربية أربعة مجازات رئيسة:

- استعارة؛
- كناية؛
- مجاز مرسل؛
- سخرية أو تهكّم.

يعرض وايت تحليلًا لطريقة استخدام هذه المجازات كما تظهر في النصوص التاريخية[٣٦]. وكي نُسهّل على القارئ عناء البحث عن معاني المجازات، نُلخّصها على النحو التالي: الاستعارة معناها أن نستعير كلمة أسد،

(٣٥) White, *Metahistory*, pp. 23-29.

(٣٦) White, *Metahistory*, pp. 31-38.

مثلًا، للتعبير عن رجل شجاع. الكناية هي أن نقول البيت الأبيض، مثلًا، كناية عن الرئيس الأميركي. المجاز المرسل في البلاغة الغربية - مثله مثل المجاز المرسل في البلاغة العربية - يتميز عن الاستعارة بأنه لا يُعبّر عن علاقة واحدة هي المشابهة، بل عن علاقات متعددة، نذكر منها العلاقة الجزئية، حين نُعبّر بالجزء عن الكل أو العلاقة الكلية حين نُعبر بالكل عن الجزء، أو حين نسمّي مكانًا معينًا ونقصد الموجود فيه. المجاز الساخر الذي جعله أرسطو واحدًا من المجازات، وهو ما يظهر في الكلام المراوغ المتهكّم، مثل المدح على صيغة الذمّ، أو الذمّ على صيغة المدح، أي إن المكوّن الدلالي في هذا المجاز معتمد على قلب المعنى، تكون فيه العلاقة بين المعنى الظاهر والمعنى المُضمر علاقة تضادّ ومفارقة.

في تحليله نصوص من القرن التاسع عشر، يلاحظ وايت أن رانكي يستخدم المجاز المُرسل أكثر من أي نوع من أنواع المجازات، بينما يكثر ميشليه من الاستعارة، ليُعبّر عن فكرة السقوط والصعود من جديد للمجتمعات التاريخية، فهو يستعير، مثلًا، طائر الفينيق الأسطوري الذي يموت، ويحترق ليصبح رمادًا، ثم يخرج من رماد حريقه طائر فينيق جديد. أما بوركهارت فهو، في نظر وايت، مؤرّخ ساخر بامتياز، يستخدم المجاز الساخر في محاولة التملّص من اتخاذ موقف لا لَبس فيه بما يخص معنى الأحداث التاريخية. يخلط بوركهارت بين «بقايا» تاريخية غير مترابطة ويضعها في سياقات معينة. لا يقتصر تحليل وايت على نصوص المؤرّخين، بل يشمل، كما أسلفنا، نصوص فلاسفة التاريخ، ويرى وايت، على سبيل المثال، نصوص ماركس مُطعّمة بكنايات، تساعده في وصف تطوّرات البناء التحتي الحتمي وتداعياته عل مستوى البناء الفوقي وتحليلها[٣٧].

رابعًا: السردية وحدة متكاملة في عناصرها

في نظرية المجازات عند وايت، يقوم البروتوكول اللغوي وما فيه من مجازات بالدور الرئيس في تحويل الأعمال التاريخية إلى ميتا - تاريخ. يربط وايت بين أنواع المجازات الأربعة والعناصر القائمة كلها في السردية التاريخية،

(٣٧) White, *Metahistory*, pp. 160-167; 250-251, and pp. 285-286.

بحيث يلائم بين كل نوع وأحد أنماط التفسير الأربعة، وكذلك بين كل واحد من أساليب التعبير الأربعة، وإحدى النزعات الأيديولوجية الأربع. وبمعنى آخر، تحدد المجازات اللغوية التي يستخدمها المؤرّخون، في رأيه، عناصر السردية، وتحدد أنواع تفسيرهم، وأساليب تعبيرهم الأدبي، ونزعاتهم الأيديولوجية. وفي معرض شرحه ذلك، يرى وايت أن الاستعارة تتلاءم مع التفسير الشكلي، ومع الأسلوب الروائي، ومع أيديولوجية فوضوية، كما يظهر ذلك عند ميشليه مثلاً؛ أما الكناية فتتلاءم مع التفسير الميكانيكي، ومع الأسلوب التراجيدي، ومع أيديولوجية راديكالية، كما يظهر ذلك عند ماركس؛ ويتلاءم المجاز المرسل مع التفسير العضوي، ومع الأسلوب الكوميدي، ومع أيديولوجية محافظة، كما يظهر ذلك عند رانكي؛ أما المجاز التهكمي فيتلاءم مع التفسير السياقي، ومع الأسلوب الساخر، ومع أيديولوجية ليبرالية، كما يظهر ذلك عند بوركهارت.

كي يُبيّن العلاقة بين المجازات اللغوية ومجمل العناصر المكونة للسردية، يعرض لنا وايت قائمة مُجدوَلة تُبيّن صلة التقارب أو أشكال التلاؤم الأساسية بين هذه العناصر[٣٨]، نعرضها مع بعض التعديلات حتى تتناسب مع طريقة عرضها عند جينكنز[٣٩] ومونسلو[٤٠]، أكثر المتحمسين إلى نظرية وايت السردية:

نوع المجاز (Trope)	التفسير بالحجة (Explanation by Argument)	أسلوب الحبكة (Emplotment)	النمط الأيديولوجي المتضمن (Mode of Ideological Implication)
استعارة (Metaphor)	شكلي (Formialist)	روائي (Romantic)	فوضوية (Anarchism)
كناية (Metonymy)	ميكانيكي (Mechanistic)	تراجيدي (Tragic)	راديكالية (Radicalism)
مجاز مرسل (Synecdoche)	عضوي (Organicist)	كوميدي (Comic)	محافظة (Conservatism)
مجاز تهكّمي (Irony)	سياقي (Contextualist)	ساخر (Satiric)	ليبرالية (Liberalism)

(٣٨) White, *Metahistory*, p. 29.

(٣٩) Jenkins, pp. 149-150.

(٤٠) Munslow, *Deconstructing History*, p. 165.

لم تسلم قائمة التلاؤم عند وايت من النقد، فهناك من اعتبرها قولبة اصطناعية تعتمد على تقسيم رباعي شكلي، يجعل النصوص التاريخية محكومة بحتمية لغوية. لكن قراءة متأنية لما يكتبه وايت، تُظهر أنه يقر بأن التلاؤم الرباعي في القائمة ليس ثابتًا في كل نص، بل هناك حالات يكون فيها الدمج ظاهرًا بين أساليب الحبكات المختلفة وأنواع المجازات المتنوعة، والحجج التفسيرية المتعددة، كما يكتب:

«إن صلات التلاؤم هذه لا تؤخذ باعتبارها تركيبات «ضرورية» في أساليب التعبير عند مؤرّخ معين. على العكس من ذلك، يظهر الجهد الديالكتيكي الذي يميّز عمل كل مؤرّخ متمرس، من خلال مسعى يجمع أسلوب الحبكة مع نمط حجة تفسيرية أو أيديولوجية مضمنة، بحيث تكون أحيانًا غير متناغمة مع العمل نفسه. فمثلًا يحاول ميشليه أن يجمع بين الحبكة الروائية، وتفسير شكلي، وأيديولوجية ليبرالية واضحة. يستعمل، كذلك، بوركهارت حبكة ساخرة وحجة تفسيرية سياقية في خدمة موقف أيديولوجي محافظ واضح ورجعي في الأساس. يُحبك هيغل التاريخ على مستويين: تراجيدي على المستوى الميكروكوزمي [الصغير]، وكوميدي على المستوى الماكروكوزمي [الأكبر]، مبررًا كليهما عبر الاحتكام إلى أسلوب الحجة التفسيرية العضوية، ونتيجة ذلك يمكن للواحد منا أن يستنتج من قراءة لعمله، أن أيديولوجيته تحمل صبغة محافظة أو صبغة راديكالية»(٤١).

مع أن التلاؤم بين المجازات الأربعة ورباعيات العناصر المكوّنة للسردية ليس دائمًا كاملًا مطلقًا، إلا أن هذا التلاؤم ظاهرة ملازمة لمعظم الأعمال التاريخية. المهم في الأمر هو أن دور المجازات يبقى مركزيًا، وفي حالات معينة يكون التلاؤم كاملًا، وفي حالات أخرى يكون التلاؤم منقوصًا. تبقى المجازات بوصلة تحدد معاني الأحداث التاريخية، وتوجّه تفسيراتها، فالمؤرّخون يبقون غير قادرين على الجمع بين الأحداث والأفعال من خارج لغتهم المجازية التي تربط بين أجزاء العمل التاريخي ومجمله، والعكس بالعكس. توجّه اللغة فكرَ المؤرّخ منذ اللحظة الأولى التي يبدأ فيها تعامله مع بقايا الماضي، وهي التي تمنح بقايا التاريخ شكلًا عن طريق تحويلها إلى حولية تنظم زمن الأحداث

---

(٤١) White, *Metahistory*, pp. 29-30.

بشكل مؤقت، لأن الحولية، في الأساس، لا تملك بداية ولا نهاية قائمتين بنفسيهما خارج عمل المؤرّخ. يصف وايت هذه الحولية بأنها ذات نهاية مفتوحة (Open Ended)، تبدأ وتنتهي في الأوقات التي يُعيّنها المؤرّخ، وهو نفسه الذي يُنظّمها من جديد على شكل قصة تعرض مشهدًا (Spectacle) للأحداث، فيه بداية ووسط ونهاية. يحوّل المؤرّخ حوليّته إلى قصة من خلال تنظيم أجزاء من «الأحداث»، بحسب مكانها وأهميتها بالنسبة إلى أجزاء من أحداث أخرى، كي يصل إلى تسلسل متدرج يدلّ على معنى ذي أهمية، يُسمّيه وايت «هرمية المعنى» (Hierarchy of Significance). من هذا المنطلق في تحليل خلق القصة من حولية مفتوحة النهاية، يعترض وايت على زعم المؤرّخين القائلين إنهم يفسرون الماضي بمجرد كشف القصص «المدفونة في الحوليات»، والقائلين إن الاختلاف بين التاريخ المكتوب والأدب الخيالي نابع من أن الأول يعثر على القصص، بينما الثاني يخلقها بالخيال. يعتبر وايت القول بوجود شكل القصة في أحداث الماضي هو قول لا معنى له، فالمؤرّخون يخلقون قصصهم من أحداث لم تحدث تمامًا كما يروونها. يضرب وايت مثلًا على ذلك بموت ملك معين. يظهر هذا الموت في الحوليّة مجرّد حدث تاريخي لا أكثر ولا أقل، لا باعتباره عنصرًا له «وظيفة» معيّنة في قصة تاريخية. يصبح لهذا الموت وظيفة، عندما يضعه المؤرّخ في قصة لها بداية ووسط ونهاية، حيث يمكن وضعه باعتباره نهاية فترة معيّنة، أو بداية فترة جديدة، أو مرحلة انتقال فترة أخرى[٤٢].

في معرض نقده المؤرّخين المتشبّثين بوجود قصص متسلسلة في الحوليات، يقدّم وايت تحليلًا لكيفية تنظيم أحداث الحولية بصورة قصة. يرى وايت أن المؤرّخ ينظّم أحداث الحولية تنظيمًا معيّنًا يجعل هذه الأحداث مرتبة بحسب تسلسل متدرج، نرمز لها بأحرف: أ، ب، ت، ث، ج، ح. يحوّل هذا الترتيب أحداث الحولية إلى قصة لها بداية ووسط ونهاية، نرمز لها بحرف ق. في الوقت نفسه الذي يتم فيه ترتيب أحداث الحولية بهذه الطريقة، يجعل المؤرّخ واحدًا من أحداث سلسلته حدثًا مركزيًا هو السبب المفسّر لبقية الأحداث، أو الجزء المركزي لعملية التحبيك في القصة. ينتج من هذا الترتيب والتركيز تسلسلًا متدرجًا يدل على معنى ذي أهمية، أو على «هرمية المعنى»،

---

(٤٢) White, *Metahistory*, pp. 6-7.

يدل فيه، مثلًا حدث (أ) أو (ب) أو (ت)، أو واحد من بقية الأحداث على أهمية مركزية في التفسير والتحبيك، يمكن أن نعبّر عنه بوضعه بين قوسين، على النحو التالي:

- (أ)، ب، ت، ث، ج، ح، ... ق.
- أ، (ب)، ت، ث، ج، ح، ... ق.
- أ، ب، (ت)، ث، ج، ح، ... ق.
- أ، ب، ت، (ث)، ج، ح، ... ق.
- أ، ب، ت ، ث، (ج)، ح، ... ق.
- أ، ب، ت ، ث، ج، (ح)، ... ق.

في معرض شرحه لمفهوم «هرمية المعنى» عند وايت، يستعين جينكنز بما كتبه بول هيرست (P. Hirst) (١٩٤٧ - ٢٠٠٣) حول العلاقة المتبادلة بين المواد الأولية وكيفية خلق المعاني التاريخية منها في الكتابة التاريخية. يرى هذا الأخير أن الكتابة التاريخية تحمل في طياتهما شقّين، **الأول** هو الظواهر التي كانت قائمة فعلًا في الماضي، **والثاني** هو البقايا المتعددة المتبقية من هذه الظواهر ذات الطابع التاريخي مثل الوثائق، والتسجيلات المختلفة وغيرها. ينتقد هيرست كثيرين من المؤرّخين المحترفين الذين ما زالوا يزعمون أنهم يمارسون الكتابة التاريخية من منطلق معرفي تجريبي، يعتمد على شقين متلازمين، **الأول** الظواهر التي كانت قائمة في الماضي، **والثاني** البقايا ذات الطابع التاريخي مثل الوثائق وغيرها التي ما زالت موجودة تشير إلى وجود حقيقي للماضي. لكن هذا المنطلق المعرفي لا يستطيع أن يتجاهل أن «الحقائق» التاريخية ما هي إلا المادة التي يتعامل معها المؤرّخ من تسجيلات، وثائق، أرشيفات وغيرها، وهي وحدها التي يُمكن أن تحمل المعاني التي تحتاج بدورها إلى تأويل هو وحده قابل للبناء من جديد. وبمعنى آخر، فإنّ «الحقائق» التاريخية مُنتَجة. من هنا، إن معيار فحص المعاني المستخلصة من الوثائق والتسجيلات هو معيار خارجي مرتبط بالحقل النظري الذي يعمل فيه المؤرّخ. هذا يعني أيضًا أن القرائن التاريخية ليست قائمة بذاتها بمعزل عن عمل المؤرّخ، والحقائق التي يتحدث

عنها المؤرّخون الوضعيون، ما هي إلا خطاب لغوي يختزل المبنى الثلاثي القائم على الدال والمدلول والدلالة، إلى مبنى ثنائي قائم على دال ودلالة يجمعهما المؤرّخ في وحدة ذات معنى(٤٣).

مستعينًا بمنظور هيرست، يُعيد جينكنز توضيح مفهوم وايت حول تنظيم «هرمية المعنى» الذي يقوم على عملية التمييز بين مادة الحولية والمعنى المنتج في القصة. إن هذا التمييز يشبه التمييز بين مستويات اللغة عند اللغويين. يُميّز هؤلاء بين المستوى النحوي (Syntax) الذي يعنى بنظم الكلمات وترتيبها في جمل ذات معنى بحيث تكون لها وظائف مختلفة في التركيب، والمستوى الدلالي (Semantic) الذي لا يُعنى بوظائف الكلمات في التركيب بل بدلالتها في اللغة. تصبح أحداث الحولية - التي لا معنى لها في هذا التشبيه - نحو التاريخ (Syntax)، بينما تُصبح القصة والسردية في هذا التشبيه دلالة التاريخ. إن المؤرّخ الذي يبقى مشغولاً في تسجيل الأحداث من دون منحها أهميتها ومعناها التاريخيين يبقى مجرد كاتب حولي، يتعامل مع «نحو التاريخ»(٤٤).

خامسًا: من الحوليّة إلى السردية المتكاملة

بعد هذا العرض لتحليل السردية عند وايت سوف نحاول تقديم تلخيص متكامل لهذه السردية معتمدين على مقدمة كتابه ميتا - تاريخ، وعلى الفصل الذي كتبه جينكنز في هذا الصدد، وسوف نشير في الحواشي بعد كل فقرة إلى هذين المصدرين وليس إلى صفحات محددة بسبب تداخل المواضيع التي سوف ننظّمها بتسلسل جديد.

كما ذكرنا سابقًا، يميّز وايت بين الحولية والقصة والسردية، وبما أن المؤرّخ ليس كاتب حولية، يعتقد وايت أن فحص عمل المؤرّخ يتم من خلال دراسة المبنى العام للأحداث المندمجة داخل قصة، والمُعبّر عنها في المنتج النهائي للسردية. إن مكوّنات السردية الثلاثة، ونعني: التفسير بالحجة والتحبيك

(٤٣) انظر: Paul Q. Hirst, *Marxism and Historical Writing* (London; Boston: Routledge & Kegan Paul, 1985), pp. 78-81, and Jenkins, pp. 81- 85.

(٤٤) Hirst, pp. 152-153.

القصصي والنزعات الأيديولوجية هي التي تصنع من القصة سردية. يلاحظ وايت أن المؤرّخين يستعملون طريقتين في التفسير بالحجة القائم على النماذج الأربعة: الشكلي والعضوي والميكانيكي والسياقي. تنبع الطريقة الأولى من الوجهة التي تتجه نحوها حجة التفسير التي تقود إلى احتمالين: إما أن تتجه نحو التشتت والتبدد (Dispersion)، وإما نحو الدمج (Integration) الذي يقود الى خلق مركب (Synthesis) تاريخي. أما الطريقة الثانية فتعتمد على نموذج يأخذ فيه التفسير حيّزًا من السردية، ويصبح أكثر وضوحًا في نهاية العمل التاريخي. عبر التشتت والتحليل والدمج والتركيب، يقدم وايت شرحًا لنماذج التعبير الأربعة المتواجدة في التفسير بالحجة: الشكلية والسياقية والميكانيكية والعضوية [٤٥].

يعتمد المؤرّخون المتبنون الشكلية على الأيديوغرافيا، أي على وصف الأحداث المنفردة وما تحمله من صفات خاصة. يرى هؤلاء أن وظيفتهم هي أن يقدّموا إلى القارئ في نهاية عملهم التاريخي عرضًا تفسيريًا من خلال عدسة مكبرة، ما يجعل الخاص والمهم في بحثهم يبرز في نهاية العمل. يعتقد هؤلاء المؤرّخون أن التفسير يصبح كاملًا بعد أن يَعرضوا بوضوح معطيات ومواضيع بحثهم كلها. يُشبّه وايت تفسيرات هؤلاء المؤرّخين بتسجيلات الأنثروبولوجيين، والاختلاف الوحيد بينهما هو أن الأنثروبولوجيين يستخرجون من التفاصيل والمعلومات أفكارًا أو مبادئ عامة تخصّ المبنى الاجتماعي، بينما يعتقد أكثر المؤرّخين الشكليين أن عملهم يصل إلى نهاياته بعد التعرّف إلى الظواهر التاريخية وعرضها بشكل دقيق بأسلوب نثري وصفي. ومع أن المؤرّخين السياقيين يشاطرون الشكليين أن التفسير يصبح كاملًا بعد التعرّف إلى المواضيع ووصف الأحداث المنفردة وحسب، إلا أنهم يشددون على أهمية السياق التاريخي للأحداث، مثل فترة معينة وما يميزها من تيارات فكرية، وحركات اجتماعية، وأوضاع اقتصادية... إلخ. ومع أن الوحدات الموصوفة عند السياقيين تبقى مشتتة وموزعة بشكل مؤقت داخل السردية، إلا أن هؤلاء يعتقدون أن شرح السياق المشترك للوحدات الموصوفة كفيل بدمجها. ومع أن السياقية تتميز ببعض الخصائص الدمجية المتواضعة في أهدافها العامة، إلا أنها لا تشجع على إيجاد مركّب جامع للحقل التاريخي، على غرار ما يفعله هيغل،

(٤٥) White, *Metahistory*, pp. 1-42, and Jenkins, pp. 146-179.

ولا تعمل على تبسيط ميكانيكي للحقل عن طريق قوانين سببية عامة على غرار ما يفعله ماركس[٤٦].

يرى وايت أن التفسير المتجه نحو التشتت يظهر على شكل توزيع الوحدات المفسّرة على امتداد سردية المؤرّخ، بحيث تظهر كل واحدة منها منفردة، لا يجمعها مع وحدات مفسّرة أخرى سوى عنصر المجاورة في مكان وقوع الأحداث التاريخية وزمانها، ولا يعتمد التفسير المتجه نحو التشتت على تحليل وتعليل الأسباب بحسب قواعد سببية واضحة.

يتميز الدمج، بعكس التشتت، بالتحليل الذي يبدو فيه التفسير متكاملًا قائمًا على مبدأ أنّ كل سبب تعقبه نتيجة، وكل نتيجة يسبقها سبب. يميز الدمج القائم على الربط بين السبب والنتيجة النموذج الميكانيكي في التفسير، بينما يميز الدمج القائم على الربط بين الكل والجزء، أو بين الجزء والكل النموذج العضوي في التفسير. يعتبر مؤرّخو النموذج الميكانيكي والنموذج العضوي التاريخ الذي يكتبه أصحاب النموذجيْن السابقين - الشكلي والسياقي - غير مرضٍ في جودته. يعتبر وايت حجج التفسير القائم على عضوية السرد حججًا تدمج بين السبب والنتيجة، فهي بالتالي تبسيطية - اختزالية، ما يجعل المؤرّخ العضوي ينظر إلى السياقات المختلفة باعتبارها أجزاءً من كل واسع، هو بمنزلة تاريخ عام أو شكل من أشكال تاريخ فوقي شامل. لهذا لا بد من أن تأخذ الحجة العضوية شكل مركّب يمنح المؤرّخ قدرة التعرف إلى المبادئ التي بواسطتها تندمج مجالات متعددة من التاريخ في تطوّر ماكروكوزمي واحد[٤٧].

هذا يعني أن التفسير التاريخي يأخذ شكل مركب، يُجسّد فيه كل جزء من أجزاء السردية مبنى شاملًا، طبقًا لتصور مسبق للمؤرّخ لصورة المرحلة الأخيرة التي سوف تظهر فيها عند نهاية التطوّر الماكروكوزمي. بهذه الطريقة تُعبّر الأحداث التاريخية الخاصة عن بقاء طرح أساسي للسردية يمنح حججها بعدًا فلسفيًا واضحًا، حتى ولو كان هذا الطرح مخبّأ. وبما أن المؤرّخ العضوي يميل إلى التعبير عن آراء ومبادئ عامة، أو عن روح التاريخ، أكثر مما يستعين بقوانين

---

(٤٦) Jenkins, *On «What is History?»*.

(٤٧) Jenkins, *On «What is History?»*.

عامة، فهو يختلف عن المؤرّخ الميكانيكي. ومع أن هذا الأخير يشارك المؤرّخ العضوي في كثير من أساليب التعبير والتفسير، إلا أنه يفصل بين الأسباب والنتائج، حيث إن الحقل التاريخي مفسَّر عنده عبر الفصل بين وكلاء الأسباب ووكلاء النتائج في عملية التطوّر التاريخي القائمة على قوانين عامة. وكي يوضح أن التاريخ ليس إلا ميتا - تاريخ، يُشدد وايت على أن توجهات النماذج الأربعة المختلفة في التفسير بالحجة هي متخيّلة وليست قائمة في الماضي نفسه، بل هي نابعة من إجراءات منهجية يجلبها المؤرّخون إلى حقل دراستهم من الخارج، ليوظّفوها في التفسير القائم على التشتت، أو على الدمج، ويعرضوها بعد ذلك في سردياتهم التاريخية. لاحظ وايت أن المؤرّخين الأكاديميين «الحرفيين» تبنّوا، منذ القرن التاسع عشر، نموذجين من النماذج الأربعة: الشكلي والسياقي، معتبرين النموذجين الآخرين - العضوي والميكانيكي - مجرّد نماذج فلسفية لا علاقة لها بحرفة التاريخ «التام» أو «الصحيح».

كما ذكرنا سابقًا، لا يرى وايت اختلافًا جوهريًا بين «التاريخ التام» و«فلسفة تاريخية»، وبالتالي ليس صحيحًا، لا من الناحية الإبستيمولوجية ولا من الناحية المنهجية، أن نعتبر الحجج التفسيرية عند المؤرّخين الشكليين والسياقيين أفضل منها عند المؤرّخين وفلاسفة التاريخ العضويين والميكانيكيين. إن أشكال التفسير مرتبطة بجوانب أخلاقية وأيديولوجية أكثر من ارتباطها بالجوانب الإبستيمولوجية - المنهجية[٤٨].

في الوقت الذي لا يميز وايت بين فلسفة التاريخ و«التاريخ التام» من الناحية الإبستيمولوجية والمنهجية، نجده يصبّ جام نقده على المؤرّخين وفلاسفة التاريخ الذين يدّعون أن التاريخ علم مثل سائر العلوم، وفي رأيه أن التاريخ كان في الماضي أدبًا وبقي أدبًا، على الرغم من محاولات مساواته مع العلوم الطبيعية. لكن التاريخ باعتباره أدبًا يختلف عن الأدب القصصي المتخيل في شيء واحد، حيث يعتمد على مصادر تحمل في طيّاتها قرائن تدل على حصول أحداث قام بها أناس حقيقيون عاشوا في الماضي. مع أنه يشدد على أن العناصر المتخيّلة متغلغلة في السردية أو العمل التاريخي حتى النخاع، إلا أن

(٤٨) Jenkins, *On «What is History?»*.

وايت لا يزعم أن المؤرّخ يخلق أحداث التاريخ من العدم، بل يعتمد في خلقها على عناصر مكوّنة من بقايا الماضي. لكن، وبما أن الحبكة قائمة في كل قصة تاريخية، لا بد إذًا من أن تحوي أجزاء من صنع الخيال. نقطة الانطلاق عند وايت هي أن الحياة المعيشة لا يوجد فيها حبكات وقصص مستقلة ومنفصلة عن حابكيها وقاصّيها. صحيح أننا نميل إلى إدراك ما يجري حولنا عبر قصص محكية، لكن هذه ليست إلا قصصًا نبنيها نحن من أحداث، نفرض عليها ترتيبنا لها، ونُضفي عليها أوصافًا من عندنا(٤٩).

ينطبق هذا الكلام عن القصص التي نبنيها على أساليب الحبكات الأربعة المتبعة في السّرد التاريخي: الروائي، التراجيدي، الكوميدي، والساخر. ليست هذه الأساليب معطيات قائمة بنفسها يكتشفها المؤرّخون من خلال بحوثهم، بل هي إضافات مختلقة من عندهم، يركّبونها على المعطيات. تعكس أساليب الحبكة قدرة المؤرّخين على التخيل، ومع هذا ليست عناصر حبكاتهم كلها مختلقة بالتخيل وحسب، بل هي مبنية بالتخيل من مواد معطاة يجدونها في المصادر. ومع أن وايت يركز جلّ شرحه على أساليب الحبكات الأربعة المعروفة في الأدب الغربي، إلا أنه يضيف إليها أسلوبين، هما أسلوب الحبكة الحتمية الذي يتبنى فكرة الحتمية (Determinism) بمنحه الحدث الأول أهمية مركزية في تحديد مسار الأحداث التي تعقبه، وأسلوب الحبكة الغائية الذي يتبنّى فكرة الغائية (Teleology)، أي الاعتقاد بأن كل شيء في الوجود له غاية سوف يصل إليها، وتعطي الحبكة الغائية للحدث الأخير الأهمية المركزية في تحديد مسار الأحداث التي سبقته. يعزو وايت تركيزه على أساليب الحبكات الأربعة من دون سواها إلى «أساطير التراث الأدبي الغربي التي فرضت الطرائق الملائمة لمنح معانٍ للمسارات الإنسانية»(٥٠).

مع أن وايت يُقر بأن الأعمال التاريخية تمزج بين أساليب الحبكات التاريخية، إلا أن تحليله لأعمال مؤرّخين وفلاسفة تاريخ في القرن التاسع عشر أظهر أنهم يميلون إلى تبنّي واحد منها، مثلهم في ذلك مثل الأدباء الذين يكتبون الرواية المتخيلة. ويعزو هذا التبنّي إلى محاولة المؤرّخين الوصول إلى

(٤٩) Jenkins, *On «What is History?»*.

(٥٠) Jenkins, *On «What is History?»*.

تفسير مفهوم عند القراء الذين يعتمدون على «الصندوق الثقافي» الغربي الذي عوّدهم تذوق الخصائص الأدبية في كل أسلوب من أساليب الحبكة. فكما أسلفنا تتناسب السردية الروائية مع نمط السرد الذي يصوّر التحرّر البطولي والتعالي عن الأحوال الصعبة، ويشدّد على انتصار الخير على الشر، وانتصار المظلومين على الظالمين وانتصار الديمقراطية على الفاشية.

على عكس السردية الروائية، تتميّز السردية التهكمية الساخرة بنمط السرد الذي يصوّر ضعف الإنسان فتراه خاضعًا لعالمه لا لسيّده، وتبرز في هذه السردية فكرة الشقاء بلا خلاص. تقع سرديات الكوميديا والتراجيديا بين السرديتين السابقتين، حيث إن الكوميديا تبعث على أمل انتصار مؤقت على الأقل، بينما التراجيديا تحمل في طياتها كآبة وتسليمًا بالأمر الواقع. يعكس اختيار هذه الأساليب في السرديات النزعات الأيديولوجية عند المؤرّخين، حتى عند الذين لا يقرّون بوجود نزعات مثل هذه[٥١].

إن استعمال أنواع المجاز الأربعة في التاريخ نابع من عدم وجود لغة خاصة ومصطلحات خاصة للتاريخ على غرار لغة الفيزياء أو الكيمياء أو غيرها من العلوم الطبيعية ومصطلحاتها. لا يوجد عند المؤرّخ خيار آخر سوى أن يجعل الماضي غير المعروف شيئًا معروفًا بواسطة لغة المثقفين المجازية التي تعتمد على الرموز، وعلى نقل الأفكار وتبادلها. ليس المقصود من استعمال المجاز إضافة محسّنات بلاغية إلى السردية التاريخية، بل هو طريقة تعبير عادية تُعطي السردية معنًى مفهومًا، وتجعل من الأحداث التاريخية مواد لغوية تأخذ هذه الأحداث شكلها بواسطتها. بهذا المعنى، تسبق أنماط المجاز السردية، وتسبق تخيل حقل الدراسة. تتداخل صور العلاقات اللغوية وقوالبها لتظهر في العمل التاريخي باعتبارها جزءًا لا يتجزأ من الأحداث المدروسة، مع أن هذه الصور والقوالب مفروضة من المؤرّخ على حقله البحثي. كل هذا يجري لأن أحداث الماضي غير قادرة على وصف نفسها ووصف العلاقات بينها، أي غير قادرة على تصوير نفسها وتشكيلها، والمؤرّخ هو الذي يقوم بالتعرف إلى أشياء من الماضي ووصفها، فهو يجدها ويكوّن منها مواضيع عرضه السردي بواسطة لغة مجازية بامتياز.

---

(٥١) Jenkins, *On «What is History?»*.

وعندما نقف على طرائق استعمال المؤرّخين للمجازات الأربعة في اللغة العادية، من أجل التعبير عن معاني العلاقات القائمة داخل الأحداث، نفهم جيدًا أن المؤرّخين هم الذين يتخيّلون ويصوغون الطرائق التي بواسطتها يُعبّرون عن الماضي، وعن أنماط تفسيرهم بالحجة، وعن الحبكة وعن أيديولوجيتهم، مبطنة كانت أم مكشوفة[٥٢].

معنى ذلك أن المجازات اللغوية هي التي تصوغ وتحدّد نمط السردية أو العمل التاريخي وتظهره كأنه حقيقي غير متخيّل. ومع أن وايت يقسم المجازات إلى أربعة هي: الاستعارة والكناية والمجاز المرسل والمجاز التهكّمي، إلا أنه يرى، في معرض شرحه وظائف هذه المجازات أن الاستعارة تؤدّي وظيفة شارحة - تمثيلية، وأن الكناية تؤدّي وظيفة اختزالية - تبسيطية، بينما يؤدّي المجاز المرسل وظيفة دمجية - توحيدية، ويؤدي المجاز التهكمي وظيفة إنكارية - رفضية. ومن خلال دراسة نصوص تاريخية، وجد وايت أن وظائف المجازات تحدّد العرض التاريخي الذي يقوم على أنماط التفسير: الشكلي والسياقي والعضوي والميكانيكي. يحاول وايت إثبات أن عناصر السردية ليست مترابطة بعضها مع بعض وحسب، بل يعمل كل عنصر على تحديد مجمل العناصر، فيما تعمل مجمل العناصر على تحديد العنصر الواحد[٥٣].

سادسًا: التاريخ التجريبي والمنحى السردي

كان لنظرية وايت تأثير كبير في تعزيز دور السردية في الكتابة التاريخية في أواخر القرن العشرين وبداية القرن الواحد والعشرين، إلى درجة أن بعض فلاسفة التاريخ ومؤرّخي ما بعد الحداثة أعلن انتصار السردية التاريخية كما عبر عنها وايت[٥٤]. لا شك في أن وايت ألهم كثيرين من أصحاب نظريات ما بعد الحداثة إلى درجة أنه أصبح يُذكر في كتبهم ومقالاتهم أكثر من جميع فلاسفة التاريخ في القرنين العشرين والواحد والعشرين، على اعتبار أنه يمثّل

---

(٥٢) Jenkins, *On «What is History?»*.

(٥٣) Jenkins, *On «What is History?»*.

(٥٤) انظر: Jenkins, pp. 146-172; Munslow: *Narrative and History*, pp.16-28, and *Deconstructing History*, pp. 149-174.

فكر ما بعد الحداثة. لكن وايت عبّر في مناسبات عدة أنه يرفض اعتبار نفسه من الداعين إلى ما بعد الحداثة. وكي لا نتخذ موقفًا لا يروق لوايت، ويروق لمؤيديه من مفكري ما بعد الحداثة، نشير إلى نقاط الخلاف ونقاط اللقاء بينه وبينهم. تدل طريقة عرضه فلسفته التاريخية على أنه لا يدعو، كما يفعل مفكّرو ما بعد الحداثة، إلى تبنّي مناهج معينة في الكتابة التاريخية، بل هو يحلّل أساليب التعبير المتبعة في هذه الكتابة.

ركّز وايت على تحليل الشكل والمبنى كما ظهر ذلك في الأعمال التاريخية لأهمّ المؤرّخين الذين أسّسوا للتاريخ قواعد مهنية، ولم يسدِ النصائح للتخلص من إرثهم، كما يفعل معظم مفكّري ما بعد الحداثة. لم يلغ وايت علاقة لغة المؤرّخين بالمصادر التي يستخدمونها، ولم يزعم «أن لا شيء خارج النص». ومع أنه يشير إلى مشكلة الدلالة في لغة المؤرّخين، إلا أنه لا يقر بوجود أحداث تاريخية يمكن وصفها من خلال لغة متحررة من البلاغة، فاللغة المجازية هي التي تمنح أحداث الماضي معنى معينًا. لكن في المقابل، يلتقي وايت مع كثير من طروحات ما بعد الحداثة، ما يجعل مفكّري ما بعد الحداثة يتبنّون نظرياته. وقوله إن اللغة تقوم بوظيفة مستقلة، وإنها هي التي تصوغ واقع الذين يستعملونها، هو قول منسجم كليًا مع طروحات ما بعد الحداثة. ومثله مثل مفكّري ما بعد الحداثة، يوجّه وايت اهتمامه نحو النص لا إلى الماضي نفسه، كما يُعبّر عن ذلك في كتابه **مضمون الشكل**. يزعم وايت أن تحليل نصوص المؤرّخين، وطريقة عرضها، يدل على أن شكل السردية التاريخية لا يغير شيئًا في مضمونها المتخيل، كما يُعبّر عن ذلك في الفقرة القصيرة التالية: «لا يضيف شكل الخطاب - السردية - شيئًا إلى مضمون العرض، إنه، بالأحرى، صورة مزيّفة لمبنى الأحداث الحقيقية ومساراتها»[٥٥].

في كتابه **السردية والتاريخ**[٥٦]، يعتبر ألون مونسلو تحليل وايت للسردية التاريخية أحد روافد فكر ما بعد الحداثة، وأحد أسس التفكيكية التي شرح

(٥٥) Hayden White, *The Content of the Form: Narrative Discourse and Historical Representation* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1987), p. 17.

(٥٦) Munslow, *Narrative and History*, pp. 5-6, 27-28, and pp. 33-39.

مبادئها في كتابه **تفكيك التاريخ**(٥٧). في أكثر الأحيان التي يعرض فيها مونسلو فكر وايت، لم ينس أن يذكر الفيلسوف الهولندي فرنك أنكرسميت (F. Ankersmit) (١٩٤٥ -)، أحد أهم منظري ما بعد الحداثة في الكتابة التاريخية. كما أنه في أحيان كثيرة يجمع بين وايت وأنكرسميت والفيلسوف الفرنسي، الآنف الذكر، بول ريكور الذي لم يجرّه تيار ما بعد الحداثة إلى هجرة أفكاره التي تربط بين الصيغة الأدبية للسردية التاريخية والتجربة الإنسانية. اعتبر أنكرسميت نفسه في بداية مسيرته الفكرية تلميذًا لوايت ومكمّلًا لمسيرته الفكرية، وأحد المدافعين المتحمّسين عن فكر ما بعد الحداثة في الكتابة التاريخية. زعم أنكرسميت أن الفكر المشكّك بوجود حقائق موضوعية هو الأقرب إلى التاريخ منه إلى سائر فروع المعرفة والعلوم، وأن أغلبية المؤرّخين، في قرارة أنفسهم، يعرفون أنهم لا يستطيعون استعادة الماضي، ولهذا فإنّ كثيرين من المؤرّخين يحملون فكر ما بعد الحداثة من دون أن يعرفوا ذلك(٥٨). ومع أن وايت لم يُصرّح بشكل واضح أن الماضي هو نصّ، يحاول أنكرسميت أن يؤول فكره ليجعله يرى المؤرّخ «يترجم» نص الماضي إلى نص آخر هو النص التاريخي. على أي حال فإن تشبيه الماضي بالنص هو أحد مقوّمات فكر ما بعد الحداثة. تبنى أنكرسميت في بداية مسيرته الفكرية هذا التشبيه الذي عبّر عنه أوائل المبشرين بفكر ما بعد الحداثة، معتبرين أن لغة المؤرّخ لا تشير إلى واقعية الماضي، بل إلى الماضي بصفته نصًا. يزعم أنكرسميت أن التعابير اللغوية التي يستعملها المؤرّخون في وصف حالة تاريخية، ما هي إلا مواد سردية لا تشير إلى الحالة كما كانت، والمصطلحات التاريخية مثل عصر النهضة، والثورة الصناعية وغيرها، ما هي إلا مواد سردية مبنية بواسطة النص، ولا دلالة لها خارج النص. ومن الصعب، في نظره، نزع كل ما قيل عن عصر النهضة لنراه كما كان. عصرالنهضة هو ما قيل وكتب عنه من خلال مواد سردية متنوّعة، تمثل في مجموعها العناصر المشتركة للنصوص التاريخية حول عصر النهضة. ليس خلاف المؤرّخين حول خصائص عصر النهضة إلا خلافًا بين نصوص تاريخية، كل نص يشير إلى نصوص أخرى تصفه، وليس إلى واقعه أو أجزاء من واقعه. يتكوّن عصر النهضة، إذًا، من مواد

---

(٥٧) انظر: Munslow, *Deconstructing History*, pp. 11-15, 35-37, and pp. 149-174.

(٥٨) Frank R. Ankersmit, *History and Tropology: The Rise and Fall of Metaphor* (Berkeley: University of California Press, 1994), p. 169.

سردية، لا أكثر ولا أقل. لهذا، يزعم أنكرسميت أن المؤرّخ يبني مواد سردية يستعملها بدلًا من الماضي الواقعي الذي لا يُمكن الوصول إليه(٥٩).

في العقد الأخير من القرن العشرين، بدأت تظهر عند أنكرسميت علامات تغيُّر واضح في فكره إلى حدّ تحرره من المنحى اللغوي لوايت. ولهذا، يدعو أنكرسميت إلى التخلي عن التركيز المفرط على مقوّمات اللغة والتوجّه إلى منحى بديل يركز على التجربة الحياتية، مثله في ذلك مثل أصحاب فلسفة الفينومينولوجيا التي تدرس مبنى التجربة والوعي، وتدرس الظواهر كما تظهر في الأشياء، وتدرس الأشياء كما تظهر في الوعي. ومع أن أنكرسميت يحاول أن يتحرّر من المنحى اللغوي، إلا أنه لم يهمل ما تتضمّنه الفاعلية اللغوية والمعاني النابعة عن التواصل بين الناس في تجاربهم. قادت الفينومينولوجيا المتجددة عنده إلى البحث عن أهمية الذاكرة الشخصية المفعمة بالتجربة في فهم معنى الماضي ومعنى التاريخ(٦٠). تغلغل التحليل الفينومينولوجي للتجربة والذاكرة إلى فكر ما بعد الحداثة إلى درجة تمكّننا من أن ندّعي أن هناك إرهاصات فكر تاريخي جديد يمكن أن نُسميه «ما بعد ما بعد الحداثة» كان أنكرسميت أحد مبشّريه. يركز هذا الفكر على «التاريخ التجريبي» (Experimental History) الذي يتبنّاه بعض منظري سردية ما بعد الحداثة، أمثال مونسلو. ليس صدفة إذًا أن نرى هذا الأخير يعود في مناسبات عدّة إلى الاستعانة ببول ريكور في شرح العلاقة بين التاريخ التجريبي الذي يحمل في طياته عناصر من الفينومينولوجية والسردية التاريخية(٦١).

لن نعود إلى عرض فلسفة ريكور، لكننا نُذكّر القارئ بأنه انتقل بعد عام ١٩٦٠ من الفينومينولوجيا الوجودية إلى فينومينولوجيا هرمنويتيكية، تعطي للغة أهمية في فهم الفعل الإنساني التجريبي، وتربط كل ذلك بالسردية بمعناها الحياتي الواسع ومعناها التاريخي. ذكرنا في الفصل الأول أن ريكور يرى الخطاب رابطًا يربط مفاصل سلسلة الأفعال والأحداث

---

(٥٩) Ankersmit, *History and Tropology*, pp. 6; 33-43; 44-74, and pp. 113-115.

(٦٠) Ankersmit: *History and Tropology*, pp. 182-238, and *Sublime Historical Experience* (Stanford, CA: Stanford University Press, 2005), pp. 55, 79, 96, 98-105, and p. 245.

(٦١) انظر: Munslow, *Narrative and History*, pp. 103-109.

وسياقاتها الإنسانية، مكوّنًا سردية حياتية، تجعل من الزمن التاريخي زمنًا إنسانيًا، يخص العلاقات بين الأشخاص، وزمنًا عامًا يخص الجمهور. تظهر سرديّة الأفراد عبر الروابط التي توحّد بين الأفعال المتعددة التي يقومون بها على امتداد الزمن المعيش. إن العلاقة بين السرد والحياة تجعل السرد معيشًا بشكل متخيل. لا تقوم نظرية ريكور السردية الأدبية والتاريخية على عنصر الخيال وحسب، بل على اعتبار كلتيهما وسيلة في التعبير عن الواقع الإنساني. في معرض شرحه لمفهوم السردية التاريخية، يقف طويلًا على تحليل مفهوم الزمن ليصل إلى تعريف التاريخ على أنه إعادة نسخ زمن السردية المعيشة وكتابتها داخل الزمن الكوني، معززًا بذلك ما يعرف عند فلاسفة التاريخ بالتحول الزمني (Temporal Turn). يهتم المؤرّخ في نظر ريكور بالتحول الزمني، أي التحول من الزمن الحقيقي في الثقافة المعيشة، إلى الزمن التاريخي المسرود، المصنوع والمختلق بهدف تقديم تفسير ومعنى لأحداث الماضي[٦٢]. يلتقي هنا ريكور مع منظور أنكرسميت الذي يرى أن بني البشر هم قاصّو قصص يعيشون من الناحية الأنطولوجية في عالم صناعة السردية[٦٣]. يستنتج مونسلو من مفاهيم أنكرسميت وريكور أن الكتابة التاريخية هي سردية لا تُخبر عن الأحداث كما حصلت حتى ولو كانت مزوّدة بمراجع، وقائمة على بحث إمبيريقي[٦٤].

رأينا وايت يعتمد في تحليل السردية التاريخية على تقنيات النظرية الأدبية الغربية، محاولًا كشف نماذج الحبكات وأنواع المجازات المتبعة في النصوص التاريخية. يفعل ذلك ريكور أيضًا حين يصرّح بأن التاريخ يحاكي في كتابته النماذج المألوفة والمعروفة في التراث الأدبي الغربي، مشدّدًا على أن المجازات في السردية التاريخية هي الآلية التي بواسطتها نستطيع تأويل الواقع. المجاز عنده هو الجانب المهم في اللغة الذي يمكّن المؤرّخ من القيام بفاعلية هرمنويتيكية[٦٥]. وبالعودة إلى أرسطو يربط ريكور بين المجازات والمحاكاة

---

(٦٢) Paul Ricœur, *Time and Narrative*, Translated by Kathleen McLaughlin and David Pellauer, 3 vols. (Chicago: University of Chicago Press, 1984-1988), vol. 3, p. 181.

(٦٣) Ankersmit, *Sublime Historical Experience*, p. 245.

(٦٤) Munslow, *Narrative and History*, p. 16.

(٦٥) Ricœur, *Time and Narrative*, vol. 3, p. 185.

(Mimesis) والفعل الإنساني، معتبرًا هذا الثالوث أهم عوامل السردية.

يعرّف ريكور المجاز بأنة رؤية الشيء كأنه شيء آخر يستبدله، وينظر إلى المحاكاة كأنها استبدال يحاكي العمل الإنساني من خلال آليّة التحبيك القصصي. وكي يجعل المؤرّخ عمل الماضي عملًا تاريخيًا ذا معنى، فإنه يقوم بما يشبه استبدال الماضي بالتاريخ من خلال عملية التحبيك. وعندها تظهر المحاكاة مثل حبكة، وتبدو مثل تنظيم سردي للفعل الإنساني لا مجرد محاكاة لماض مُعطى. يقدم ريكور بواسطة مفهوم المحاكاة تحليلًا مستفيضًا إلى تحول الزمن الماضي، بصفته حيز الفعل الإنساني، إلى إدراك وفهم تاريخيين لهذا الزمن. معتمدًا على القديس أوغسطين، يوافق ريكور أننا لا نستطيع معرفة الماضي والحاضر والمستقبل - كما شرحنا ذلك في الفصل الأول من هذا الكتاب، وبالاستعانة بهايدغر، يرى ريكور أن تجربة العقل الإنساني تعي مفهوم الزمن عبر تذكّر أشياء مضت، وتوقّع أشياء آتية داخل «الآن» المتخيل وكأنه مستمر، أي إنه يتبنّى مفهوم «النفخ» الذي تحدث عنه القديس أوغسطين، والذي يعتبره جوهر تفكيرنا حول الحالة الزمنية لوجودنا. يعني هذا أن فهمنا للزمن ناتج من فكرنا لا من واقعية الزمن غير المعروفة لنا سوى من خلال الحالة الذهنية للتذكر والتوقع. وكي نستطيع معرفة الوقت المطلق، لا بد لنا من أن نخرج من حياتنا المعيشة إلى الأبدية. ولأننا بصفتنا بشرًا عاجزون عن ذلك، فنحن مضطرون إلى التسليم بغرض حياتنا ومغزاها من خلال عملية ذهنية نصل فيها إلى غرض حياتنا ومغزاها عن طريق «نفخ» العقل في البحث عن الزمن. واستعار ريكور كلمة «نفخ» من القديس أوغسطين الذي رأى - كما ذكرنا سابقًا - أن إدراك الزمن هو نوع من «نفخ» للعقل ندرك بواسطته الأزمنة الثلاثة في وقت واحد. طبقًا لهذا المفهوم للزمن فإن معنى التاريخ ينبع من الحركة التي يوفّرها الفكر من خلال اللغة، ووضع كلماتها في جمل لتكوّن سردية تمنحنا قدرة على «ترجمة» الزمن. هذه الترجمة للزمن عبر السردية هي المحاكاة بعينها[٦٦].

ربما تبعث كلمة المحاكاة الاعتقاد بأن ريكور يؤمن بأن السردية التاريخية تستعيد الماضي الواقعي كما كان، وأنها تختلف عن السردية الخيالية الأدبية.

---

(٦٦) Ricœur, *Time and Narrative*, vol. 2, pp. 3-86.

لكن تحليل ريكور للمحاكاة يدل على أنه يساوي بين السرديتين من حيث علاقتهما مع الزمن كما نفهمه. القاسم المشترك بين السرديتين نابع من عملية المحاكاة التي تمر بثلاث مراحل حتى تصل السرديتان إلى غايتيهما النهائيتين. تتمثل المحاكاة في المرحلة الأولى بالأفكار العامة التي يجب أن تسبق الشروع في إنتاج السردية. تتعلق هذه الأفكار بالفعل الإنساني وخصائصه، بمبنى الفعل ووكلائه، بسببية الفعل وبالمفهوم الأساسي للتغيّر عبر الزمن. بعد ذلك يمكن للمؤرّخ أن يشرع في المرحلة الثانية للمحاكاة وهي تصور الماضي باعتباره تاريخًا وحيّزًا «للقصة» وتحويلًا للأحداث والأفعال والفترات والأشياء وأوصاف الأمكنة إلى حبكة تاريخية، تحتاج إلى إعادة تحديد الزمن الماضي، ومن ثم «ترجمة» ذلك بواسطة اللغة كي تأخذ الأحداث أو أفعال الماضي شكل قصة من نوع خاص، قائم على التحبيك. أما المرحلة الثالثة للمحاكاة فهي موجّهة إلى القارئ، محاولةً إقناعه بأن السردية تملك «حقائق مدعاة» ذات مصداقية، وإقناعه بعناصرها الجمالية كي يستطيع تذوّقها. يخلص ريكور إلى القول إن العالم الذي يُصاغ من جديد عبر السردية هو عالم زمني، ومن الممكن حل معضلة عدم قدرتنا على معرفة الزمن المطلق بواسطة الفعل السردي للمؤرّخ[٦٧].

سابعًا: لا مكان للسردية الكبرى

يمكن أن نستنتج مما تقدم أن ريكور لم يبرح الفلسفة الفينومينولوجية، ولم يتناول تحليل عناصر السردية باعتبارها حقل دراسة النصوص وحسب، بل تعدّى ذلك عندما ربطها بمفهوم الزمن، وجعلها وسيلة في فهم مظاهر الحياة الإنسانية برمتها، يصوغ بها البشر أفكارهم ومعرفتهم. هجر معظم مفكري ما بعد الحداثة الفلسفة الفينومينولوجية، زاعمين أن تحليل السردية وعلاقتها بالمعرفة الإنسانية يحتاج إلى مقاربات جديدة في ظل حالة ما بعد الحداثة. سوف نتناول هنا مقاربة جان - فرنسوا ليوتار (J. F. Lyotard) (١٩٢٤ - ١٩٨٨)، الفيلسوف والناقد الثقافي الفرنسي الذي يعتبر رائدًا في التعبير عن فكر ما بعد الحداثة. لن نتتبع تطوّر فلسفته التي بدأها في خمسينيات القرن العشرين

---

(٦٧) Ricœur, *Time and Narrative*, vol. 2, pp. 100-152.

فينومينولوجيًا، بل سوف نركز عرضنا على فلسفته المتأخرة التي تجلّت في كتابه **حالة ما بعد الحداثة**(٦٨). يجمع ليوتار بين السردية باعتبارها وسيلة في التعبير عن الحياة والمعرفة والعلم، وحالة ما بعد الحداثة التي غيّرت، في نظره، «قواعد اللعبة في العلم والأدب والفن». يزعم ليوتار أن العلم «كان يشرعن على الدوام قواعده داخل لعبته الخاصة، من خلال رفضه السردية» باعتباره أسلوبًا في التعبير عن نفسه، ومن ثم «ينتج خطابًا ذا شرعية يتناسب مع منزلته» ووظيفته الساعية إلى معرفة الحقيقة. وكي يميز بين ما بعد الحداثة والحداثة، يستعمل ليوتار مصطلح «حداثة» في إشارة إلى كل علم يأخذ شرعيته من مرجعية تعتمد على الميتا – خطاب، ومن خلال سردية كبرى تدّعي الوصول إلى الحقيقة. من هذا المنطلق النقدي للحداثة، يعرف ليوتار ما بعد الحداثة: «ببساطة شديدة ... ما بعد الحداثة هي حالة الشك بالميتا – سردية».

يضم ليوتار في هذا التعريف كل النشاط الفكري، معتبرًا أن منتجات المعرفة والعلم ما هي إلا سرديات بأشكال مختلفة. تميّزت السردية الكبرى أو الميتا – سردية بشمولية «قصصها» حول التاريخ وأهداف الجنس البشري التي رسّخت وشرعنت المعارف الإنسانية والممارسات الثقافية. يرى ليوتار أن هناك نوعين من الميتا – سردية سادا في فترة الحداثة التي سبقت حالة ما بعد الحداثة:

- سردية ترى أن التاريخ يتقدم نحو تنوير وتحرّر اجتماعيين.
- سردية ترى أن المعرفة تتقدّم نحو الكمال.

يستخلص ليوتار من ذلك أن الحداثة هي عصر شرعنة الميتا – سردية، وأن ما بعد الحداثة هي عصر التعددية، والعصر الذي أفلست فيه الميتا – سردية، وتحوّلت إلى شظايا. يتناول ليوتار مفهوم السردية من باب تمييزه بين خطابين مختلفين: الخطاب العلمي والخطاب القصصي، ويستخدم في هذا التمييز مفهوم «لعبة اللغة»، معتمدًا على مفهوم فيتغنشتاين الذي تناولناه في أكثر من محطة من هذا الكتاب. يرى ليوتار أن لعبة اللغة متواجدة في مجالات

---

(٦٨) Jean-François Lyotard, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, Translation from the French by Geoff Bennington and Brian Massumi; Forwarded by Fredric Jameson (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984), pp. xxii – xxiv.

الحياة العادية كلها من عمل وفكر، وهي حدّ أدنى للعلاقات الضرورية للحياة الاجتماعية. تضفي لعبة اللغة على مؤسسات المجتمع المتنوعة خصائصها، ما حدا بعلماء الاجتماع واللغويين وفلاسفة اللغة المعاصرين تكريس مكان واسع في دراساتهم لمسألة اللغة وعلاقاتها بالمظاهر الاجتماعية، وعلاقتها بعملية الإدراك. يميز ليوتار بين تجليات لعبة اللغة في المؤسسات وتجلياتها في المحادثات العادية المفتوحة. تقتضي لعبة اللغة في المؤسسات أن تكون منضبطة لا تتجاوز ما هو مسموح بالتعبير عنه، وتُعطي الحق لخطاب الفئات أو الطبقات المحظوظة على حساب خطاب الفئات الأخرى. تفرض هذه الخطابات على مستخدميها أشياء يجب قولها وأشياء أخرى ينبغي الامتناع عن قولها[٦٩].

بهذا المعنى، يتفق ليوتار مع فوكو بأن للخطاب قوة، وللقوة خطابًا يعبّران عن نفسيهما خلال الممارسة الحياتية، كما شرحنا ذلك في الفصل الأول من هذا الكتاب. يركز ليوتار على شرح العلاقة القائمة بين المعرفة والعلم، والوظيفة التي تؤديها السردية بصفتها المعبّرة عن الخصائص الأساسية للبنية الثقافية. تمنح السردية، عنده، نفسها شرعية ذاتية مبنية على قواعد اجتماعية وممارسات متفق عليها، وهي توطد ثقة وسلطة المتكلم أو الكاتب في مجتمعه، وتعمل على تعزيز الهوية الذاتية لهذا المجتمع. لكن ليوتار يميّز بين العلم والمعرفة بمعناها الواسع، معتبرًا أن العلم يستخدم لعبة اللغة بشكل مختلف عن استخدامها في سردية المعرفة. لا يمكن، في نظره، اختزال المعرفة بالعلم، فالمعرفة ليست حكرًا على فئة خاصة من الناس، لهم الكفاءة والقدرة الخاصة على إنتاجها. لأنها تشمل معرفة كيف نعمل، كيف نعيش، وكيف نصغي، فهي لا تستثني أحدًا في القدرة على إنتاجها. تأخذ المعرفة شكل سردية عند الناس جميعهم، ما يعني أن السرد هو عنصر أساسي في المعرفة المألوفة العادية. أما العلم، فيعتمد على قاعدتين: **الأولى** قاعدة تقوم على التثبت بالبرهان من أجل التحقق من وجود وحصول ظاهرة معيّنة، وكان علم القرن التاسع عشر قد اعتمدها، والثانية تقوم على منهج دحض فرضيات مطروحة حول الظاهرة من أجل التحقق منها أو من بطلانها، واعتمدها علم القرن العشرين. لكن العلم منذ

---

(٦٩) Lyotard, pp. 9-17.

القرن التاسع عشر لم يُفضِ إلى كشف الحقيقة المطلقة وتثبيتها، بل أفضى إلى حقيقة متفق عليها من جماعة علمية، فالعلم يحتاج دائمًا إلى توافق بين أفراد هذه الجماعة(٧٠).

يُذكّرنا هذا الموقف من العلم القائم على توافق الجماعة العلمية بنظرية كُون التي شرحناها سابقًا. لكن ليوتار لا يتوقف عند مسألة توافق الجماعة العلمية، بل يضع مسألة المعرفة العلمية ضمن نظريته حول المعرفة بشموليتها، مميزًا بين المعرفة القائمة على سرد قصصي، والمعرفة القائمة على التفكير «العلمي» التجريدي. نلاحظ، في هذا الصدد، تأثير فلسفة نيتشه، حين يصوغ ليوتار من جديد موقف نيتشه من المعرفة الإنسانية. في صياغته الجديدة للمعرفة والعلم، يرى ليوتار أن الاختلاف الأساسي بين المعرفة العامة والمعرفة العلمية يكمن في الصفات الزمنية لكل منهما، وعلاقة هذه الصفات مع الماضي. إن السردية القائمة على القصص التقليدية والأمثال، وعلى أشكال مشابهة في الأسلوب، هي طريقة من طرائق «استهلاك» الماضي، وطريقة من طرائق النسيان الذي تتميز به عملية التذكر. تحتاج سردية المعرفة في نظره إلى تمعّن دقيق في أثرها في مفهوم الزمن. تأخذ السردية شكلًا متناغمًا يجعلها تركيبًا يشوّش زمن الفترات العادية، فيُغيّر مداها. في السردية القائمة على القصص «يتوقّف الزمن عن مساعدة الذاكرة ليصبح سوطًا يضرب التذكر، في ظل غياب الفواصل التي تفصل بين الفترات الزمنية فيمنع ترتيبها»، لينتقل بعضها إلى النسيان(٧١).

يميّز ليوتار بين هذا الاستهلاك للماضي في السردية، وتخزين وتجميع المعلومات في العلم. يتجلّى هذا التمايز بين سردية المعرفة القائمة على القصص التقليدية، وسردية العلم، في لعبة اللغة. يرى ليوتار أن القصص صاحبت البشرية عبر تطوّرها الطويل، وهي تصاحبنا في كل لحظة من حياتنا. إن سردية العلم، وما تُقدّمه من معلومات، تميز الثقافة الحديثة التي بدأت في الغرب، بينما تميّز سردية المعرفة القائمة على القصص الثقافات كلّها،

---

(٧٠) Lyotard, pp. 18-24.

(٧١) Lyotard, p. 22.

البدائية منها والحديثة على حد سواء. تمنح القصص، وما تضمّه من أساطير، المؤسسات الاجتماعية والسلطوية شرعيتها كلها، بحيث تقدّم لأفراد المجتمع أنماط السلوك المقبولة والقابلة للمحاكاة وأنماط السلوك المرفوضة. يُشدد ليوتار على أن سردية المعرفة القائمة على القصص تستخدم لعبة اللغة بشكل كبير ومتعدّد الأساليب، بحيث تندمج في هذه القصص الأوصاف والطلبات والتحفيز والتقويم، وغير ذلك، لتصبح نسيجًا واحدًا شاملًا. يحمل هذا النسيج في طياته ذرائعه العملية المتمثلة في وظائف القاص أو السارد، والمستمع أو القارئ، والبطل أو موضوع القصة. يعطي استخدام لعبة اللغة للقصة مبرراتها الداخلية، بمعنى آخر، تبرر القصة نفسها من خلال نمط سردها، من دون اللجوء إلى مبررات خارجية، ومن دون الاعتماد على حجج وبراهين تبرّرها. تتلاءم هذه المبررات الداخلية مع إطارها الثقافي الذي يمثل جهاز إرسالها الرئيس في نقل معرفتها وفرض شرعيتها(٧٢).

يرى ليوتار أن العلم استطاع، منذ عصر التنوير، أن يثبّت أقدامه، وأن يُحدث تغييرًا في موقف المعاصرين نحو سردية المعرفة القائمة على القصص. وكما أسلفنا يعزو ليوتار الاختلاف بين السردية القصصية، وسردية العلم إلى طرائق استخدام لعبة اللغة في كل منهما، معتبرًا أن المعرفة العلمية تحتاج إلى الاحتفاظ بلعبة لغة واحدة دالة على شيء محدد، ومستثنية ألعاب لغة أخرى. تظل قيمة الحقائق في لعبة لغة المعرفة العلمية المعيار الرئيس في تحديد قبولها باعتبارها معرفة، مع أن هذه المعرفة تستخدِم أحيانًا لغة التعبير الاستفهامي المتمثّل مثلًا بسؤال: «كيف نفسّر ذلك؟»، ولغة التعبير الإرشادي المحمّل بالفرضيات، المتمثّل مثلًا بالقول: «لنأخذ المتتاليات المتناهية للعناصر»، أو «لنفترض أنّ». تتميز المعرفة العلمية المسيطرة في الثقافة الغربية المعاصرة بأنها دلالية، بمعنى أنها تدلّ على «الواقع» الذي تصفه. لأن هذه المعرفة العلمية تستخدم لغة واحدة، فهي تفصل نفسها عن الخطابات الأخرى، وعن ألعاب لغة متعددة، وتتوخّى أن تبتعد من التقويم الأخلاقي لنتائجها، مثل تقويم نتائج استخدام الطاقة الذرية عند الإنسان. لا تستند المعرفة العلمية إلى تبريرات داخلية تخصّها، كما هو الحال في المعرفة القائمة على القصص، لذلك تلجأ

---

(٧٢) Lyotard, pp. 9-23.

إلى مهاجمة سرديات المعرفة القصصية، كي تُدافع عن نفسها، على اعتبار أن هذه المعرفة هي خيالية، لا تستند إلى براهين وحجج منطقية. هنا يتوقف ليوتار طويلًا عند مشكلة الشرعية التي تحصل عليها المعرفة العلمية، زاعمًا أنها بحاجة إلى المعرفة القصصية كي تشرعن نفسها اجتماعيًا. تلجأ المعرفة العلمية إلى «قصص» حول أهمية بحثها، وذلك لأن تمويل بحثها يعتمد على مصادر خارجية، باعتبارها مؤسسات الدولة ومؤسسات اجتماعية أخرى فتزوّد وسائل الإعلام المختلفة بمعلومات تصوغها على شكل «قصص» يمكن بواسطتها إقناع أفراد المجتمع بصدقها وأهميتها بالنسبة إليهم.

إن تمييز ليوتار بين نوعي المعرفة، العلمي والقصصي، وتأكيده على أن العلم يعتمد على شرعية خارجية لا على معرفة قصصية، هو العمود الفقري لحالة ما بعد الحداثة. ففي نظره، لم يعد في حالة ما بعد الحداثة مكان للسردية الكبرى التي سادت خلال قرنين أو أكثر، كما ظهرت في سردية الفلسفة التأملية الكبرى على طريقة هيغل وغيره. تحطّمت السردية الكبرى للتنوير التي كانت تجعل من الإنسانية «بطلها»، بسبب المصائب التي جرّتها حروب ونكبات القرن العشرين التي أسقطت الحجج الأخلاقية للتنوير. وبعد أن كان هذا «البطل» الإنساني والتنويري يبحث، من خلال السردية الكبرى للفلسفة التأملية، عن الحرية وعن معرفة علمية توصله إلى الحقيقة، سقط هذا «البطل» نتيجة التراجع المطرد للحقيقة العلمية الوضعية، ودفنت الفلسفة التأملية نفسها لأنها استندت إلى منجزات العلم الوضعي الذي تحطمت أركانه[٧٣].

جاء نعي ليوتار لسردية التنوير الكبرى وسردية الفلسفة التأملية في وقت أصبحت فيه «السردية» أداة تحليلية، وهدفًا للتحليل، في آن واحد. هي أداة تحليلية لأنها تُستخدَم في تحليل العلاقة بين اللغة والواقع والقول والفعل، والنص والسياق، والمعرفة العلمية والمعرفة العادية، وهي هدف، لأن دارسيها يدرسون شكلها وأساليب التعبير عنها، ويدرسون مضمونها ومغزاها الاجتماعي. لم يكن نعي ليوتار للسردية الكبرى التي تدّعي موضوعية المعرفة إلا احتفالًا بقدوم السردية الصغرى التي تقرّ سلفًا بعدم قدرتها على

---

(٧٣) Lyotard, pp. 23- 47.

تصوير الواقع، وتقرّ باستحالة الوصول إلى معرفة موضوعية. ومع أن ليوتار لم يتوقف كثيرًا عند السردية التاريخية، إلا أنّ نعيه للسرديات الكبرى عزّز الاعتقاد عند كثيرين من المؤرّخين وفلاسفة التاريخ المحدثين، من مؤيدي ما بعد الحداثة، أنّ زمن السرديات التاريخية الكبرى ولّى إلى غير رجعة. لكن من يتابع تطوّر السردية في أيامنا هذه يلاحظ أن بعضًا من المؤرّخين لم يتنازل كليًا عن السردية الكبرى، وبخاصة في حالات قصوى تقتضي بناء سردية كبرى مثل هذه، من أجل تقويض سردية كبرى مسيطرة. تظهر هذه الحالات بين مؤرّخين يمثّلون جماعات مقهورة ومهمّشة يحاولون تصحيح وتفنيد ما كتبه مؤرّخون يمثلون فئات استعمارية وإثنية وقومية وطبقية مسيطرة. لكن حتى في هذه الحالات، لم يعد باستطاعة مؤرّخي الجماعات المقهورة التأكيد على أنّ سردياتهم الكبرى تمثل الماضي الواقعي كما كان. كل ما يستطيعون فعله هو سحب الشرعية عن سرديات مسيطرة تبرّر الظلم والتهميش في الماضي والحاضر.

لم تخل الكتابات التاريخية في السابق، وقبل بزوغ عصر ما بعد الحداثة، من السردية الصغرى. لكن سردية صغرى مثل هذه كانت تستخدم على أنها تمثل جزءًا لا يتجزأ من سردية كبرى، يعتقد المؤمنون بها أنها تمثل مسارًا حتميًا للتطوّر التاريخي. وبمعنى آخر تخدم السردية الصغرى، المعبِّرة عن جزء من السردية الكبرى، فكرًا غائيًا يرى أنّ الحالات التاريخية الخاصة والصغيرة هي جزء من كل، له غاية نهائية في آخر المطاف. يبرز الفكر الغائي عند مؤرّخين مؤمنين بأن التطوّر التاريخي محكوم بقواعد ثابتة، حيث إنّ كل بحث تاريخي يدرس جزءًا من هذا التطوّر الحتمي، يساعد في فهمه وتبيان قواعده. ومع أن نقد نظريات الحتمية التاريخية يعود إلى القرن التاسع عشر، إلا أنّ نقد ليوتار وغيره للسردية الكبرى يعزّز توجّه المؤرّخين نحو السردية الصغرى، معتبرين هذه الأخيرة تتمتع بقدرة على نقد السردية الكبرى بكل أشكالها الغائية والحتمية. ولأن لعبة اللغة في السردية التاريخية الصغرى هي محلية ومحددة من حيث المكان والزمان، فلا يمكن الاعتماد عليها في خلق مركّب مصطنع كما هو الحال في السردية الكبرى. اعتمادًا على ذلك يضيف منظّرو ما بعد الحداثة نقد ليوتار للسردية الكبرى إلى مجموع النظريات التي

تحلّل عناصر الكتابة التاريخية التي تتلاءم مع حالة ما بعد الحداثة(٧٤).

كما ذكرنا سابقًا، يعتبر ليوتار سردية المعرفة نوعًا من «استهلاك» الماضي، وطريقة من طرائق النسيان، تشوّش زمن الفترات التاريخية كأنها سوط يضرب التذكر. لكن أوصافه هذه لا تعني أنه ينفي كل علاقة بين السردية والماضي، فمع أنّ السردية تستهلك الماضي، إلا أنها تستند إلى مرجعية تعود إلى الماضي، ومع أنها دائمًا مرتبطة بفعل في الحاضر، إلا أنها تقوم على ماضٍ متخيل ومنقول أحيانًا عبر شهادات شفوية. يلخص ليوتار علاقة الماضي بالسردية حين يُعرّفها على النحو التالي: «إنها فعل الحاضر الذي في كل حدث من أحداثه يترتب الزمن، السريع الزوال، ليجعل المكان مسكنًا [للعلاقة] بين «أنا سمعت» و«أنت سوف تسمع» ... لا شك في أن الثقافة التي تمنح أسبقية لصيغة السردية، لا تحتاج إلى إجراء خاص يجيز سردياتها سوى تذكر من الماضي»(٧٥).

ثامنًا: السرديّة والتاريخ الشفوي

يُعيدنا قول ليوتار إلى الفصل الأول من هذا الكتاب، حين تناولنا العلاقة بين الذاكرة والسردية التاريخية، وإلى ما ذكرناه، في هذا الفصل الأخير، بأن الفينومينولوجيا والتاريخ التجريبي جعلا أنكرسميت يعي أهمية الذاكرة الشخصية المفعمة بالتجربة، في فهم معنى الماضي ومعنى التاريخ. رأينا أيضًا أن ريكور يعزو إلى الذاكرة الشخصية والذاكرة الجمعية دورًا مركزيًا في تكوين سردية، تربط الأفراد والجماعات بالتاريخ. لا شك في أن السردية التاريخية القائمة على الشهادات الشفوية هي قديمة قدم الكتابة التاريخية، لكنها أخذت شكلًا جديدًا منذ العقد الثالث من القرن العشرين، وذلك حين بدأ بعض دارسي الفولكلور والأنثروبولوجيا والتاريخ يضع قواعد لجمع الشهادات الشفوية، ويقترح أدوات نظرية في تحويل هذه الشهادات إلى مادة تاريخية يمكن استعمالها في السردية التاريخية. سوف نركز جلّ اهتمامنا في ما يلي

---

(٧٤) انظر على سبيل المثال: Munslow, *Deconstructing History*, pp. 16-17, 85, 200, and p. 202.

(٧٥) Lyotard, p. 22.

على العلاقة بين الشهادات الشفوية والتاريخ الذي يتفق الدارسون على تسميته «التاريخ الشفوي».

من دون أن نعود إلى تفاصيل استخدام الشهادات الشفوية في الكتابة التاريخية منذ العصور الغابرة، نشير هنا إلى أن «التاريخ الشفوي»، المعتمد على منهجيات جديدة مستحدثة، ظهر في عام ١٩٣٨ في الولايات المتحدة، لينتشر بعد ذلك إلى أقطار أخرى، وليصبح منذ ستينيات القرن العشرين فرعًا من فروع المعرفة التاريخية، لا يقلّ في أهميته عن «التاريخ الوثائقي». لكن هذا التاريخ الشفوي الجديد ما زال محطّ نقد بعض المؤرّخين الذين يرفضون منحه شرعية، على اعتبار أنّ الشهادات الشفوية مناسبة لدراسة الأنثروبولوجيا والثقافة الشعبية والشيخوخة والإثنيات، ولا تستطيع الشهادات الشفوية، في رأي هؤلاء الناقدين، أن ترقى إلى الشهادات والقرائن الموجودة في الوثائق والمواد المكتوبة من الماضي. صحيح أنّ التاريخ الشفوي تبنّى كثيرًا من تقنيات الدراسات الأنثروبولوجية ودراسات الثقافة الشعبية، إلا أنه يصبو إلى أهداف خاصة به، لا يستطيع التاريخ الوثائقي في كثير من الأحيان تحقيقها. يجمع عادة المؤرّخون الشفويّون معطيات أو معلومات شفوية، تقدّم شهادات لأحداث من الماضي القريب ما زال يتذكرها أفراد عايشوها أو اشتركوا فيها. كما أنهم يحاولون أحيانًا التوسّع في جمع عدد كبير من شهادات شفوية تتعلّق بذكريات جمعية. لهذا يلجأ بعض المؤرّخين، حتى أولئك الذين يستعملون مصادر مكتوبة، إلى استجواب عدد كبير من أفراد مجتمع معيّن بهدف الوقوف على أوضاع اقتصادية وسياسية واجتماعية كانت سائدة في الماضي القريب. يعتقد هؤلاء المؤرّخون أن استجواب الناس الفاعلين في زمن الأحداث له في كثير من الأحيان أفضلية على مادة كتبها أناس لا نستطيع استجوابهم.

يُعبّر عن ذلك المؤرّخ آلان نيفينز (A. Nevins) (١٨٨٩ - ١٩٧١)، أحد مؤسّسي برامج التاريخ الشفوي في الولايات المتحدة في عام ١٩٤٨، حين يضرب مثلًا مما تعلّمناه من كتاب اعترافات لجان جاك روسو. يقارن نيفينز من خلال هذا المثل بين ما كان يمكن أن نتعلمه لو استطعنا استجواب روسو وجمعنا شهاداته الشفوية، وما نعرفه من خلال كتابه. يرى نيفينز أن قارئي اعترافات، كانوا يعتقدون وعلى مدى سنوات طويلة بأنّ روسو كان واحدًا من أكثر كتّاب السير

الذاتية صراحة، لكن دراسة تحليلية حديثة لنص هذه السيرة الذاتية أثبتت أن جل اعترافاته كانت محض اختلاق. يعلّق نيفينز على ذلك بقوله إن اعترافات روسو كان يمكن أن تتغير كثيرًا لو أن أحدًا استطاع استجوابه. يستنتج نيفينز من هذا المثَل أن التاريخ الشفوي أو الشهادات الشفوية، في كثير من الأحيان، هي أكثر نفعًا من المادة المكتوبة، فهي تتيح للمستجوِب الجيد أن ينظر مباشرة إلى عيني المستجوَب، وأن يسأله سؤالًا تلو السؤال، ليحصل على معلومات أكثر مما يقدّمها كتاب في السيرة الذاتية. تعليقًا على المشاكل التي تصاحب عملية تذكر المستجوَبين، يزعم نيفينز أن مستجوبًا محترفًا يستطيع أن يحضّ ويوقظ الذاكرة كي يصل إلى قرائن «صادقة» يمكن أن تستعمل في منتج تاريخي(٧٦).

يدافع المؤرّخون الشفويون بشدة عن تاريخهم، معتبرين هذا التاريخ وسيلة في سد النقص الذي تعانيه المصادر الوثائقية المكتوبة حول أحداث من الماضي القريب، لدرجة أن التسجيل الصوتي أصبح عند هؤلاء المؤرّخين هو المصدر الأولي المعتمد عليه. ومع هذا، ما زال هؤلاء المؤرّخون يتحاورون في نوع العلاقة بين المادة المسجلة بالصوت، وتحويلها إلى مادة مستنسخة كتابيًا (Transcription)، مركّزين حوارهم حول الطريقة المُثلى في الوصول إلى دقة تجعل المادة الكتابية المستنسخة متطابقة مع المادة الصوتية. وبما أن هذا النقاش طويل ويحتاج إلى تقديم أمثلة للمقارنة بين المادة الصوتية والمادة الكتابية، نترك للقارئ أن يتصوّر كيف يمكن تحويل ساعات من التسجيل الصوتي إلى مادة مكتوبة، ومن ثم استعمالها باعتبارها مصدرًا تاريخيًا. على أي حال، يقترح المؤرّخون الشفويون، كي يحلّوا جزءًا من هذه المشكلة، أن يصاحب عملية التسجيل الصوتي تسجيل كتابي تلخيصي، يستفيد منه المؤرّخ عند تحويل مادته الخام إلى معطيات تصلح أن يستعملها مصادِرَ، كما يقترح لويس ستار (L. Starr)، أحد أهم مؤرّخي التاريخ الشفوي في الولايات المتحدة. يرى ستار أن المؤرّخ يستطيع، عن طريق التسجيل الصوتي، الوقوف على المعاني الدقيقة للأصوات، على اللكنة، على تغيرات نبرة الصوت من ارتفاع وهبوط، وعلى تشديد بعض الكلمات وتأكيدها. وفي الوقت نفسه، يستطيع

---

(٧٦) انظر: Allan Nevins, «Oral History: How and Why it Was Born,» in: David K. Dunaway and Willa K. Baum, eds., *Oral History: An Interdisciplinary Anthology*, 2nd ed. (Walnut Creek: AltaMira Press, 1996), pp. 36- 38.

المؤرّخ عن طريق التسجيل الكتابي أن يُسهّل عملية تحويل مادته إلى مادة وثائقية مكتوبة، ويسهّل استعمالها وقت كتابة السردية التاريخية[٧٧].

أدى النقاش حول التسجيل الصوتي ونوعيته إلى نقاش يتعلّق بالمفاضلة بين التاريخ الشفوي والتاريخ الوثائقي، وتركّز ذلك في مسألتين: **الأولى** هي مسألة الوثوق بالمادة الصوتية أو مسألة الموثوقية (Reliability) التي يمكن التعويل عليها باعتبارها مصدرًا تاريخيًا. تتعلّق **المسألة الثانية** بشرعية المادة الشفوية ومصداقيتها (Validity). ترى أليس هوفمان (A. Hoffman) (١٩٥٢ –)، وهي كاتبة روائية أميركية ومهتمة بالتاريخ الشفوي، في مقالة لها حول هذا الموضوع، أن كثيرًا من التاريخ الشفوي هو أفضل من التاريخ الوثائقي، وأكثر مصداقية، بحيث يمكن الوثوق به والتعويل عليه. تعرِّف هوفمان الموثوقية بأنها الثبات في سرد القصة نفسها حول الحدث نفسه في مناسبات عدة. يُعزز هذا الثبات ثقة سامعها ومسجّلها كي يعول عليها باعتبارها مصدرًا. أما المصداقية فتعرّفها باعتبارها درجة عالية من الانسجام والتطابق بين أوصاف الحدث المعبر عنها شفويًا، وأوصاف الحدث المكتوبة في المصادر الأولى[٧٨]. هذه الآراء تلتقي مع آراء وليم موس (W. Moss) (١٩٣٥ –)، أحد المنظرين في التاريخ الشفوي وصاحب كتاب **الأرشيفات والتاريخ الشفوي والتراث الشفوي** (١٩٨٦). ففي معرض تقويمه التاريخ الشفوي ومساهمته في توسيع المعرفة التاريخية، يرى موس أن المؤرّخين الشفويين بحاجة أكثر إلى معرفة مكانة التاريخ الشفوي داخل منظومة التحليل التاريخي، وبحاجة إلى فهم أفضل للمساهمة التي يستطيع التاريخ الشفوي أن يقدّمها للكتابة التاريخية. يقدم موس تصورًا حول تلبية هذه الحاجة، من خلال فحصه للعلاقة القائمة بين الشهادات الشفوية وأنواع أخرى من القرائن التاريخية، محلّلًا خمسة أنماط، أو مستويات للمواد التي تشكل مصادر للكتابة التاريخية:

– سجلات إجرائية أو معاملاتية (Transactional records)،

– سجلات انتقائية (Selective Records)،

---

(٧٧) Louis Starr, «Oral History,» in: Dunaway and Baum, pp. 42-43.

(٧٨) Alice Hoffman, «Reliability and Validity in Oral History,» in: Dunaway and Baum, pp. 89-91.

- تذكر (Recollections)،

- تفكر (Reflections)،

- تحليل (Analysis)[٧٩].

يُعالج موس هذه الأنماط من خلال مقاربة إبستيمولوجية ترى أن التاريخ الوثائقي والشفوي هو «جزء منطقي من منظومة، وعملية نقوم نحن بواسطتها بتحويل القرائن إلى تاريخ يسيطر على الماضي»[٨٠].

من الواضح أن موس، مثل هوفمان، يؤمن بأن التاريخ هو عملية ترجمة القرينة إلى واقع تاريخي قائم خارج المؤرّخ نفسه، مع أنهما يعتقدان بأن المؤرّخ يبني الواقع بلغته. يوضح موس مقاربته من خلال شرح لدور كل نمط من أنماط المصادر الخمسة:

- إن السجلات الإجرائية أو المعاملاتية هي وثائق تجسّد نصوصُها مادة لفعل ما أو أساسًا لفعل موثوق بحصوله، مثل الدساتير والقوانين والاتفاقات، ووثائق مشابهة، يتفق عليها المؤرّخون باعتبارها قرائن من الدرجة الأولى، من حيث التعويل عليها. تمثّل هذه السجلات الإجرائية أو الوثائق، في نظره، جزءًا من الواقع ولهذا لا حاجة إلى معالجتها من خلال عملية تأويلية أو انتقائية باحثة عن علاقتها مع الواقع، مع أن المؤرّخين ربما يعالجونها من خلال نزعاتهم وانحيازهم واتجاهاتهم الفكرية.

- يعتبر موس السجلات الانتقائية محاولات للتواصل مع أوصاف أخرى لأحداث وقعت في زمن مُعطى. فمن الممكن أن تكون هذه السجلّات ملاحظات مختزلة لمحادثات مسجّلة بالصوت والصورة. إنها انتقائية لأنها مصحوبة دائمًا بعملية تأويلية انتقائية، تحاول فهم علاقتها بالواقع. ولأنها تأويلية وانتقائية، فقيمتها، باعتبارها قرينة، أقل من قيمة السجلات الإجرائية. لكنها تمثل خطوة نحو أن تكون قرينة من الدرجة الأولى لأنها تقوم على قرار اتخذه مسجّلها. تقع التسجيلات الانتقائية إذًا بين منزلتين: منزلة تدل على قرائن

---

(٧٩) William Moss, «Oral History: An Appreciation,» in: Dunaway and Baum, p. 108.

(٨٠) Moss, «Oral History: An Appreciation,» p. 120.

فعلية ومنزلة تجريدية (Abstraction) أو أفكار مجردة من القرائن الفعلية.

- يحوي نمط التذكر قصصًا مُستقاة من المصدر من دون وساطة، أي مستقاة من التذكر، لكنها ما زالت في طور لم يتطابق مع الحدث الذي ينتظر الوصف. يتمثل هذا التذكر بذكريات مسجلة في يوميات، معلومات مجموعة من شهود عيان، وشهادات شفوية يرويها شخص أو أشخاص عاينوا أحداثًا معينة أو سمعوا عنها. يعتبر موس التذكّر خطوة أخرى في الابتعاد عن الواقع نحو التجريد، ولهذا فإن التعويل على التذكر باعتباره قرينة هو أقل من التعويل على النّمطين السابقين.

- ليس التفكر تذكّرًا عاديًا وإنما هو ما يفكر به الإنسان بشكل تلقائي حول الماضي، وبالتالي ينبغي ألا نخلط بينه وبين الماضي. لكن، ولأنه تفكير حول الماضي فهو يشبه إلى حد ما التذكر.

- يمثّل التحليل عملية يتم بواسطتها صياغة فوضى القرائن حول الماضي وتنظيمها ومنحها معنى. «يذهب التحليل إلى أبعد من مجرد وصف الحدث. إن التحليل العميق لكل القرائن كفيل بتكوين ماضٍ يمكن أن يعول على مصداقيته».

بعد تناول مسألة القرائن، يقدّم موس «تقويمًا ممنهجًا» للتسجيل الشفوي، مكوّنًا من مرحلتين:

- التأكد من أصالته وصحته ووحدته، أي عدم زيفه،

- التأكد من قيمة معلوماته.

بعد هذا، يعدد موس القواعد التي على المؤرّخ الشفوي الأخذ بها في كل مرحلة من أجل التوصّل إلى الثقة بأن التوثيق الشفوي جاهز للاستعمال في الكتابة التاريخية. وتكسب عملية التقويم المنهجي، في نظره، لشريط التسجيل، مرتبة لا تختلف عن الوثيقة المكتوبة التقليدية[٨١].

مع ذلك، يعترف موس بأن بعضًا من المؤرّخين ما زال يرفض مصداقية

(٨١) Moss, «Oral History: An Appreciation,» pp. 109-115.

التاريخ الشفوي بحجة أنه يفتقد إلى الدقة التي تميز التاريخ الوثائقي[٨٢]. من الواضح أن نقد التاريخ الشفوي، والشك فيه، موجّه، في الأغلب، من مؤرّخين ما زالوا متشبّثين بالفكرة القائلة إن الوثائق، مثل الرسائل واليوميات وتقارير شهود العيان وغيرها من المواد المكتوبة في وقت حصول الأحداث، تمثّل كلها قطعًا من ماضٍ واقعي، في ما تمثّل الشهادات الشفوية تذكرًا في الحاضر يكون عادة متزعزعًا ومتقلقلًا وغير موثوق بصحته. لن نعود إلى ما كنّا قد عرضناه في الفصول السابقة من نقاشات بين فلاسفة التاريخ حول العلاقة بين المصادر الأولى للكتابة التاريخية والواقع، وحول العلاقة بين الحدث الحقيقي ووصفه في زمن وقوعه أو بعد وقوعه من أناس شاركوا فيه أو شاهدوه. لكننا عرضنا آراء بعض أشد المنتقدين لما بعد الحداثة الذين يقرّون أن إدراكنا للعالم لا يتطابق مع العالم كما هو، وإنما هو مصوغ دائمًا بحسب مفاهيم ثقافتنا. في هذا الصدد، نذكّر القارئ بفلاسفة التاريخ الذين يسمون أنفسهم «الأمبيريقيين الجدد»، أمثال ماكولا الذي شرحنا فلسفته التاريخية من خلال ثلاثة كتب كرّسها لعرض هذه الفلسفة[٨٣]. نذكّر القارئ أيضًا بمؤرّخين يسمّون أنفسهم «الواقعيين العمليين» أمثال أبليبي وهنت وجاكوب، صاحبات كتاب **قول الحقيقة حول التاريخ**[٨٤].

شرحنا في الفصول السابقة من هذا الكتاب أن المؤرّخين وفلاسفة التاريخ ما زالوا يتناقشون حول الأدوات الإبستيمولوجية والمنهجية في فحص العلاقة بين الماضي والتاريخ، والحدث الموصوف والحدث كما كان عند حصوله، واللغة والواقع. يتفق معظم المؤرّخين الشفويين أن دقّة ومصداقية الشهادات الشفوية والتعويل عليها ليست في واقعيتها أو عدمها، بل في منهجية معالجتها وتقويمها من جديد لتحويلها إلى معطيات صالحة لسردية تاريخية ذات معنى. يتناول ستيفين كاونس (S. Caunce)، أحد المتخصّصين المعاصرين بالتاريخ الشفوي، هذا الموضوع، ملاحظًا أن كثيرًا من المؤرّخين المعاصرين يستعينون

---

(٨٢) انظر: Moss, «Oral History: An Appreciation,» pp. 99-106.

(٨٣) انظر: McCullagh: *Justifying Historical Descriptions* (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1984); *The Truth of History* (London; New York: Routledge, 1998), and *The Logic of History: Putting Postmodernism in Perspective* (New York, N. Y.: Routledge, 2004).

(٨٤) انظر: Joyce Appleby, Hunt Lynn and Jacob Margaret, *Telling the Truth about History* (New York: Norton, 1994).

بمصادر لها طابع شخصي مثل الرسائل المتبادلة بين الأفراد واليوميات والملاحظات التي كتبها أناس اشتركوا في أحداث مهمة. تساعد هذه المصادر هؤلاء المؤرّخين في الوقوف على جوانب كثيرة، غالبًا ما تكون غائبة أو غامضة في سجلات أو وثائق رسمية، وبخاصة لأمور تتعلق بمشاعر المشتركين في اتخاذ القرارات. يزعم كاونس أن التاريخ الشفوي يتيح للمؤرّخ فهمًا أفضل لدوافع ومشاعر المستجوَبين مما يُقدّمه التاريخ الوثائقي، لأنه يسمح له طرح أسئلة عديدة على هؤلاء المستجوبين(٨٥).

على الرغم من أن النقاش حول خصائص التاريخ الشفوي لم يتوقّف، إلا أن هذا التاريخ اندمج مع المناحي التي ظهرت في أواخر القرن العشرين مثل المنحى السردي والمنحى الثقافي والمنحى اللغوي. يُعبّر عن ذلك ألسيندرو بورتلي (P. Portelli) (١٩٤٢ -)، أحد أبرز المؤرّخين الشفويين المعاصرين، حين يعرّف التاريخ الشفوي باعتباره شكلًا خاصًا من «الخطاب» التاريخي، يسرد بطريقة نابضة بالحيوية سردية من الماضي. يشدد بورتلي على أن تطوّر التاريخ الشفوي باعتباره حقلًا من حقول الدراسة يهتمّ، في المقام الأول، بالأبعاد اللغوية للسردية، لكن هذه السردية تتميز بالحوارية بين المؤرّخ وشهادته الشفوية، ولهذا، يعتبر بورتلي أن التاريخ الشفوي يتمتع بالعلاقة الحميمة بين عمل المؤرّخ في البحث والكتابة، وما يقوله المستجوَبون(٨٦).

في فصل تحت عنوان «ماذا يجعل التاريخ الشفوي مختلفًا؟»، يرى بورتلي أن حوار المؤرّخ الشفوي مع مصادره يختلف عن حوار المؤرّخ الوثائقي مع وثائقه، بحيث تحتاج المصادر الشفوية إلى أدوات تأويلية مختلفة خاصة بها، تبتدئ من الشريط المسجّل للمادة الشفوية حتى المنتج التاريخي المنشور. لكن بورتلي يرى اختلافًا بين الشريط المسجّل ونسخته المكتوبة، ويكتب في هذا الصدد: «إن المصادر الشفوية هي مصادر شفوية.

---

(٨٥) انظر: Stephen Caunce, *Oral History and the Local Historian* (London and New York: Longman, 1994), p. 16.

(٨٦) Alessandro Portelli, *The Battle of Valle Giulia: Oral History and the Art of Dialogue* (Madison, Wis.: University of Wisconsin Press, 1997), p. 3.

يرغب بعض الدارسين في التسليم بأن الشريط المسجّل وثيقة فعلية، لكنهم يتعاملون، في الأغلب، مع التسجيل المكتوب. ففي كثير من الأحيان، يدمَّر شريط التسجيل كتعبير عن تدمير الكلمة الملفوظة، ويتحول بذلك من مادة سمعية إلى مادة بصرية. يتضمن هذا التحول تغييرًا في التأويل، يحتّم على المؤرّخ تفعيل منهجية جديدة في ترجمة الشهادات الشفوية إلى نسخة مكتوبة صادقة». إن «ترجمة» مثل هذه تؤدي، في نظره، إلى مقدار معين من الابتكار، ما يعني أن هذه الترجمة تقود المؤرّخ إلى تفعيل خياله[٨٧].

يلتقي بورتلي في هذا مع فلاسفة تاريخ يتناولون وظيفة خيال المؤرّخ خلال عملية البحث التاريخي، ما يعني أن «الترجمة» المصحوبة بخيال المؤرّخ لا تقتصر على الشهادات الشفوية وحسب، بل يصاحب هذا الخيال كل بحث تاريخي. إذا حاولنا تحليل طبيعة المادة المكتوبة، مثل اليوميات والسير الذاتية والتقارير وغيرها، نجدها تعتمد على مادة شفوية منقولة أو مادة مفكّر بها في وقت الكتابة. وبمعنى آخر فإن المواد التي يجدها المؤرّخ في الأرشيفات كانت، في الأساس، شفوية، أو مادة مفكّر بها مرت بالضرورة بمرحلة، تدخّل فيها كاتبها مضيفًا إليها مادة مبتكرة من خياله، أو أن اللغة التي صاغت هذه المادة كانت قد أسبغت عليها عناصر بلاغية ألبستها ثوبًا جديدًا. لا شك في أن بعض المؤرّخين ما زال يناهض التاريخ الشفوي، على اعتبار أن الأرشيفات والمادة المكتوبة أكثر صدقًا من المادة الشفوية. يمثل هؤلاء على الأغلب تاريخيات مهيمنة لا تحتمل مراجعة من قبل شهادات شفوية ربما تؤدي إلى نسف هذه الهيمنة. يدّعي هؤلاء المؤرّخون أن الأحداث الموصوفة في زمن حصولها هي أكثر دقة من حيث الزمان والمكان والناس الذين عايشوها، لكنهم ينسون أو يتناسون أن الأحداث التي يتحدّثون عنها ما هي إلا أوصاف، ولا يوجد عندهم أي وسيلة لقياس تطابق هذه الأوصاف مع الأحداث كما حصلت فعلًا.

في هذا الصدد نذكّر القارئ برأي ريكور الذي عرضناه في الفصل الأول والقائل إن الأرشفة هي في الأصل عملية انتقائية وتأويلية، وأن السردية

(٨٧) Portelli, *The Battle*, pp. 46-47.

التاريخية برمتها هي «حلقة تأويل» من بدايتها إلى نهايتها. لا تختلف السردية في التاريخ الشفوي عن مثيلتها في التاريخ الوثائقي، فكلتاهما خاضعة إلى «الحلقة التأويلية» التي يتحدث عنها ريكور. لكن، يظل الفارق الوحيد بينهما متعلقًا بقضية التعامل مع المصادر التي وضع قواعدها محترفون في التاريخ الشفوي. هذا الفارق يثير نقاشًا بين مؤرّخين وثائقيين ممثلين لروايات تاريخية مهيمنة، ومؤرّخين شفويين ممثلين لروايات تاريخية لجماعات وشعوب مهمشة لا تملك أرشيفات ومادة مكتوبة، تستطيع أن تقدم إليهم العون في إنتاج سردية تاريخية منافسة للسردية المهيمنة والمسيطرة. يحاول كثيرون من المؤرّخين الوثائقيين أن يُقحموا مسألة «الحقيقة» التاريخية في هذا النقاش، زاعمين أن الوثائق أصدق من القصص الشفوية المعتمدة على الذاكرة التي تكون دائمًا مشوشة مهزوزة. لكن، كما شرحنا سابقًا، ليس استعمال مصطلح «الحقائق» بريئًا، ولا يمكن للقرائن المستقاة من الوثائق أن تشير إلى ماض واقعي معروف. يتمحور اعتراض مؤرّخي الروايات التاريخية المسيطرة على أن شهادات أفراد من الجماعات والشعوب المهمشة ليست إلا مادة فولكلورية تمثل ذهنية جماعية، لا علاقة لها مع التاريخ باعتبارها فرعًا مستقلًا من فروع المعرفة.

لن نعرض هنا أمثلة على الحجج النظرية التي يعتمد عليها مؤرّخو جماعات وشعوب مسيطرة ومهيمنة، ونحلل دوافعهم الأيديولوجية في نزع الشرعية عن التاريخ الشفوي، وهي كثيرة، لكننا نكتفي بعرض سريع لآراء بعض المدافعين عن التاريخ الشفوي على أمل أن يوضّح ذلك عقم حجج نازعي الشرعية عنه. اخترنا لهذا الغرض بول ثومبسون (P. Thompson) (١٩٣٥ -) وتريفور لوميس (T. Lummis)، وهما اثنان من روّاد التاريخ الشفوي في بريطانيا. يرى ثومبسون أن للتاريخ الشفوي وظائف خاصة، تُساهم في إثراء فروع علم الاجتماع، والفولكلور، والدراسات الثقافية، والتاريخ الوثائقي. تحتل القرينة الشفوية، عند ثومبسون، مرتبة مساوية للوثيقة المكتوبة، على الرغم من وظائفها المحدودة. إن المقارنة بين المقابلات ومصادر أخرى، تُظهر بشكل واضح أن المعلومات المُستقاة من كل منهما مبنية على محاولة استحضار أحداث من الماضي، مع فارق

أن زمن المقابلة أطول من زمن معاينة المصدر المكتوب(٨٨). يصل لوميس إلى استنتاج مشابه، معتبرًا أن معظم القرائن الوثائقية هي استحضار لمادة موصوفة باللغة، وهي في الأصل مواد شفوية بامتياز. ومن المؤكد، في نظره، أن عملية الاستحضار معرّضة دائمًا للانحياز والتحريف أكثر من القرينة الشفوية التي يمكن مناقشتها مع مستحضريها(٨٩). لا تخفى على لوميس مشاكل الذاكرة الشخصية لمستحضري القرينة الشفوية، حين يكتب: «إن الذاكرة هي ظاهرة مركبة، لا نستطيع من خلالها تطبيق قواعد أو تكنولوجيا لفحص العقل. الذاكرة نوع من القرينة التاريخية، وهي بحاجة، مثل كل نمط من أنماط القرائن التاريخية، إلى تقويم ملائم. يجب أن ينطلق هذا التقويم من نقطة معرفة منزلة الذاكرة في سياقها الزمني والمكاني». إن فحصًا دقيقًا للذاكرة كفيل بتزويد المؤرّخ بقرينة، ربما تكون أكثر صدقًا من قرينة مكتوبة، لا قدرة للمؤرّخ على مناقشة كاتبها الغائب(٩٠).

صحيح أن التاريخ الشفوي، كما يدّعي نازعو الشرعية عنه، يتطرّق إلى الذهنية الجمعية وإلى عادات في زمن اجتماعي معين، بشكل مشابه للدراسات الأنثروبولوجية، لكنه في الوقت نفسه يزوّدنا بمعلومات عن أحداث معينة حصلت في زمان ومكان معينين، لم تزوّدنا بها المواد المكتوبة. لاحظ بورتلي الذي اعتمد في دراساته على شهادات شفوية: «أن الشيء الأول الذي يجعل التاريخ الشفوي مختلفًا ... هو أنه يخبرنا عن الأحداث أقل مما يخبرنا عن معانيها، وليس معنى ذلك أن التاريخ الشفوي لا يشير إلى واقع ذي مصداقية. تكشف المقابلات، في كثير من الأحيان، أحداثًا غير معروفة، وجوانب غير معروفة من أحداث معروفة، وتلقي دائمًا ضوءًا على مجالات غير مدروسة للحياة اليومية للطبقات غير المهيمنة». لهذا لا يوافق بورتلي على الحكم المسبق عند بعض المؤرّخين الذين يحتكرون مسألة المصداقية لأنهم يستخدمون الوثائق المكتوبة، معتبرًا أن المصداقية ليست مقتصرة على الوثائق

---

(٨٨) انظر: Paul Thompson, *The Voice of the Past: Oral History* (Oxford: Oxford University Press, 1982), p.4.

(٨٩) Trevor Lummis, *Listening to History: The Authenticity of Oral Evidence* (London: Hutchinson, 1987), p. 73.

(٩٠) انظر: Lummis, p. 130

المكتوبة: «ففي كثير من الأحيان، تكون الوثائق المكتوبة نقلًا غير منظّم عن مصادر شفوية غير منسوبة لأحد»[٩١].

من الملاحظ أن السردية التاريخية المعتمدة على التاريخ الشفوي ليست من نوع السردية الكبرى التي تتناول فترات تاريخية طويلة أو تغطي أحداثًا تاريخية على مساحة جغرافية واسعة، بل هي نوع من الميكرو - تاريخ الذي يعالج موضوعًا محددًا من حيث الزمان والمكان. بهذا المعنى يلتقي التاريخ الشفوي مع المناحي الجديدة في الكتابة التاريخية التي بدأت تهجر السردية التاريخية الكبرى أو الميتا - سردية. بقي أن نقول إننا لا نستطيع التنبؤ بمستقبل الكتابة التاريخية في العقود القادمة. كل ما نستطيع قوله هو أن المعرفة التاريخية سوف تبقى واحدة من المعارف التي تساعدنا في تقويم تطوّر معارفنا الأخرى في الفلسفة والعلم والأدب.

---

(٩١) Alessandro Portelli, *The Death of Luigi Trastulli and other Stories: Form and Meaning in Oral History* (Albany, New York: State of New York Press, 1991), pp. 50-51.



المراجع

Books

Althusser, Louis Pierre. *For Marx*. Translated by Ben Brewster. New York: Pantheon Books, 1969.

—. *Lenin and Philosophy, and other Essays*. Translated from the French by Ben Brewster. [London]: New Left Books, [1971].

Anderson, Perry. *Arguments within English Marxism*. London: NLB, 1980.

—. *The Origins of Postmodernity*. London; New York: Verso, 1998.

—. *In the Tracks of Historical Materialism*. Chicago: University of Chicago Press, [1981].

Ankersmit, Frank R. *History and Tropology: The Rise and Fall of Metaphor*. Berkeley: University of California Press, 1994.

—. *Sublime Historical Experience*. Stanford, CA: Stanford University Press, 2005.

Appleby, Joyce, Hunt Lynn and Jacob Margaret. *Telling the Truth about History*. New York: Norton, 1994.

Ariès, Philippe. *Centuries of Childhood: A Social History of Family Life*. Harmondsworth: Penguin Books, 1973.

—. *L'Enfance et la vie familiale sous l'ancien régime*. nlle éd. Paris: Seuil, 1975.

—. *L'Homme devant la mort*. Paris: Seuil, 1977.

—. *The Hour of our Death. Translated from the French by Helen Weaver*. New York: Oxford University Press, 1991.

Augustine (Saint). *Confessions*. Translated with Introduction and Notes by Henry Chadwick. Oxford: Oxford University Press, 1998.

Barker, Colin and Nicholls David (eds.). *The Development of British Capitalist Society: A Marxist Debate*. Manchester: Northern Marxist Historians Group, 1988.

Biersack, Aletta [et al.]. *The New Cultural History: Essays*. Edited and with an Introduction by Lynn Hunt. Berkeley: University of California Press, 1989.

Bloor, David. *Knowledge and Social Imagery*. London; Boston: Routledge & K. Paul, 1976.

Bonnell, Victoria E. and Lynn Hunt (eds.). *Beyond the Cultural Turn: New Directions in the Study of Society and Culture*. With an Afterword by Hayden White. Berkeley, Calif.: University of California Press, 1999.

Bourdieu, Pierre. *Outline of a Theory of Practice*. Translated by Richard Nice. Cambridge; New York : Cambridge University Press, 1977.

Braudel, Fernand. *On History*. Translated by S. Matthews. Chicago: University of Chicago Press, 1980.

—. *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*. 2e édition revue et augmentée. Paris: A Colin, 1966.

—. *The Mediterranean and the Mediterranean World in the Age of Philip II*. Translated from French by Siân Reynolds. London: Collins 1972-1974. 2 vols.

Bunzl, Martin. *Real History: Reflections on Historical Practice*. London: Routledge, 1997.

Burke, Peter. *The French Historical Revolution: The Annales, School 1929-89*. Cambridge: Polity, 1990.

—. *The Historical Anthropology of Early Modern Italy:* Essays *on Perception and Communication*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

—. *The Italian Renaissance: Culture and Society in Italy*. Princeton: Princeton University Press, 1999.

—. *Languages and Communities in Early Modern Europe*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

—. *Varieties of Cultural History*. Oxford: Polity, Press, 1997.

—. *What is Cultural History?*. 2nd ed. Malden, MA: Polity Press, 2008.

Burston, W. H. and D. Thompson (eds.). *Studies in the Nature and Teaching of History*. London: Routledge & K. Paul; New York, Humanities P., 1967.

Calhoun, Craig Edward LiPuma and Moishe Postone (eds.). *Bourdieu: Critical Perspectives*. Cambridge UK: Polity Press, 1993.

Canary, Robert H. and Henry Kozicki (eds.). *The Writing of History: Literary form and Historical Understanding*. Madison: University of Wisconsin Press, 1978.

Carr, Edward H. *What is History*. With a New Introduction by Richard J. Evans. 3rd ed. Great Britain: Palgrave, 2001.

Caunce, Stephen. *Oral History and the Local Historian*. London and New York: Longman, 1994.

Chartier, Roger. *Cultural History: Between Practices and Representation*. Translated by Lydia G. Cochrane. Cambridge: Polity Press, 1988.

—. *Culture écrite et société: XIVe-XVIIIe siècle*. Paris: Albin Michel, 1996.

—. *On the Edge of the Cliff: History, Language and Practice*. Translated by Lydia G. Cochrane. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1997.

—. *L'Ordre de livres: Lecteurs, auteurs, bibliothèques en Europe entre XIVe et XVIIIe siècle*. Aix en-Provence: Alinea, 1992.

Clifford, James and George E. Marcus (eds.). *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography: A School of American Research Advanced Seminar*. Berkeley: University of California Press, 1986.

Cohen, Gerald Alen. *Karl Marx's Theory of History: A Defence*. Oxford: Clarendon Press, 1978.

Collingwood, Robin George. *An Essay on Metaphysics*. Edited with an Introduction by Rex Martin. Oxford: Clarendon Press; Oxford University Press, 1998.

—. *An Essay on Philosophical Method*. Rev. ed. With an Introduction by James Connelly and Giuseppina D'Oro. Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 2005.

—. *Essays in the Philosophy of History*. With an Introduction by William Debbens. Austin: The University of Texas Press, 1965.

—. *The Idea of History*. Oxford: Oxford University Press, 1957.

—. *Idea of Nature*. Oxford: Clarendon Press, 1964.

—. *The Principles of History; and Other Writings in Philosophy of History*. Oxford: Oxford University Press, 1999.

Collins, Harry M. *Changing Order: Replication and Induction in Scientific Practice*. London; Beverly Hills: Sage Publications, 1985.

Critchley, Simon. *The Ethics of Deconstruction: Derrida and Levinas*. Oxford, UK; Cambridge, Mass., USA: Blackwell, 1992.

Croce, Benedetto. *History as the Story of Liberty*. Translated from the Italian by Sylvia Sprigge. 2nd ed. London: George Allen and Unwin Limited, 1941.

Danto, Arthur C. *Narration and Knowledge: Including the Integral Text of Analytical Philosophy of History*. New York: Columbia University Press, 1985.

Dening, Greg. *Mr Bligh's Bad Language: Passion, Power and Theatre on the Bounty*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

Derrida, Jacques. *Aporias: Dying--Awaiting (One Another at) the «Limits of Truth»*. Translated by Thomas Dutoit. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1993.

—. *Deconstruction and the Possibility of Justice*. Edited by Drucilla Cornell, Michael Rosenfeld and David Gray Carlson. New York: Routledge, 1992.

—. *Dissemination*. Translated by Barbara Johnson. Chicago: University of Chicago Press, 1981.

—. *Of Grammatology*. Translated by Gayatri Chakravorty Spivak. Baltimore & London: Johns Hopkins Press, 1998.

—. *Margins of Philosophy*. Chicago: University of Chicago Press, 1982.

—. *Positions*. Translated and Annotated by Alan Bass. Chicago: University of Chicago Press, 1981.

—. *Writing and Difference*. Translated, with an Introduction and Additional Notes by Alan Bass. London: Routledge and Kegan Paul, 1978.

Descartes, René. *Discourse on Method, and Related Writing*. Translated with an Introduction by Desmond M. Clarke. London; New York: Penguin Books, 1999.

Domańska, Ewa (ed.). *Encounters: Philosophy of History after Postmodernism*. Charlottesville: University Press of Virginia, 1998.

Dray, William H. *History as Re-enactment: R. G. Collingwood's Philosophy of History*. Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 1995.

—. *Laws and Explanations in History*. Oxford: Clarendon Press, 1957.

—. *Perspective on History*. London & Boston & Henley: Routledge and Kegan Paul, 1980.

Dreyfus, Hurbert L. and Paul Rabinow. *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*. With an Afterword by Michel Foucault. Chicago: University of Chicago Press, 1982.

Dunaway, David K. and Willa K. Baum (eds.). *Oral History: An Interdisciplinary Anthology*. 2nd ed. Walnut Creek: AltaMira Press, 1996.

Elton, Geoffrey. *Return to Essentials: Some reflections on the Present State of Historical Study*. Cambridge [England]; New York: Cambridge University Press, 1991.

—. *The Practice of History*. Glasgow: Collins 1969.

Engels, Friedrich. *Letters on Historical Materialism, 1890-1914*. Moscow: Progress Publishers, 1980.

Evans, Richard J. *In Defence of History*. London: Granta Books, 1997.

Febvre, Lucien. *Le Problème de l'incroyance au XVIe siècle. La religion de Rabelais*. Paris: A. Michel, 1968.

—. *The Problem of Unbelief in the Sixteenth Century: The Religion of Rabelais*. Translated by Beatrice Gottlieb. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1983.

Fogel, Robert William. *Railroads and American Economic Growth: Essays in Econometric History*. Baltimore: Johns Hopkins Press, 1964.

—, and G. R. Elton. *Which Road to the Past?: Two Views of History*. New Haven: Yale University Press, 1983.

Forster, Edward Morgan. *Aspects of the Novel*. London: E. Amold, 1969.

Foucault, Michel. *The Archaeology of Knowledge*. Translated from the French by A. M. Sheridan Smith. London: Tavistock Publications, 1972).

—. *The Birth of the Clinic: An Archeology of Medical Perception*. New York: Vintage Books, [1988].

—. *The Hermeneutics of the Subject: Lectures at the Collège de France, 1981-1982*. Edited by Frédéric Gros, François Ewald and Alessandro Fontana; Translated by Graham Burchell. New York: Picador, 2005.

—. *History of Madness*. Edited by Jean Khalfa; Translated by Jonathan Murphy and Jean Khalfa. New York: Routledge, 2006.

—. *Norton Anthropology of Theory and Criticism*. Edited by Vincent B. Leitch [et al.]. New York: Norton, 2001.

—. *The Order of Things: An Archeology of Human Sciences*. New York: Vintage Books, 1970.

—. *Power*. Edited by James D. Faubion; Translated by Robert Hurley and Others. New York: New Press; New York: Distributed by W. W. Norton, 2000.

—. *Power/Knowledge: Selected Interviews and other Writings, 1972-1977*. Edited by Colin Gordon. New York: Pantheon Books, 1980.

Fox-Genovese, Elisabeth and Elisabeth Lasch-Quinn (eds.). *Reconstructing History: The Emergence of a New Historical Society*. New York: Routledge, 1999.

Gadamer, Hans-Georg. *Truth and Method*. 2nd rev. edn. Translated by Joel Weinsheimer and David G. Marshall. New York: Continuum, 1994.

Gallie, William B. *Philosophy and the Historical Understanding*. London: Chatto and Windus, 1964.

Gardiner, Patrick (ed.). *The Philosophy of History*. Edited by Patrick Gardiner. London; New York: Oxford University Press, 1974.

—. *Theories of History; Readings from Classical and Contemporary Sources*. Glencoe, III.: Free Press, [1959].

Geertz, Clifford. *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*. New York: Basic Books, 1973.

Gellner, Ernest. *Cause and Meaning in the Social Sciences*. Edited with a Preface by I. C. Jarvie and Joseph Agassi. London, Boston: Routledge & Kegan Paul, 1973.

Germino, Dante L. *Antonio Gramsci: Architect of a New Politics*. Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1990.

Gramsci, Antonio. *Selections from the Prison Notebooks of Antonio Gramsci*. Edited and Translated by Quintin Hoare and Geoffrey Nowell Smith. London: Lawrence and Wishart, 1971.

Hacking, Ian. *Historical Ontology*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2002.

—. *The Social Construction of What?*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1999.

Heidegger, Martin. *The Question of Being*. New York: College & University Press, 1958.

Hexter, Jack. H. *On Historians: Reappraisals of some of the Makers of Modern History*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1979.

Hirst, Paul Q. *Marxism and Historical Writing*. London; Boston: Routledge & Kegan Paul, 1985.

Hollis, Martin and Steven Lukes (eds.). *Rationality and Relativism*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1982.

Hook, Sidney (ed.). *Philosophy and History: A Symposium*. Edited by Sidney Hook. New York: New York University Press, 1963.

Iggers, Georg G. *Historiography in the Twentieth Century: From Scientific Objectivity to Postmodern Challenge*. Hanover & London: Wesleyan University Press, 1999.

—, and Konrad von Moltke (eds.). *The Theory and Practice of History*. Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1973.

Ihde, Don. *Hermeneutic Phenomenology: The Philosophy of Paul Ricœur*. Foreword by Paul Ricœur. Evanston: Northwestern University Press, 1971.

James, William. *Principles of Psychology*. Chicago: Encyclopaedia Britannica, 1952.

Jenkins, Keith. *On «What is History?: From Carr and Elton to Rorty and White*. London and New York: Routledge 1995.

Joy, Morny (ed.). *Paul Ricœur and Narrative*. Toronto: University of Calgary Press, 1997.

Kaplan, David M. (ed.). *Reading Ricœur*. Albany: State University of New York Press, 2008.

Kelly, Michael (ed.). *Critique and Power: Recasting the Foucault /Habermas Debate*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1994.

Krieger, Leonard. *Ranke: The Meaning of History*. Chicago: University of Chicago Press, 1977.

Kuhn, Thomas S. *The Structure of Scientific Revolutions*. 2nd ed. Chicago: University of Chicago Press, 1970.

Lane, Michael (ed.). *Introduction to Structuralism*. New York: Basic Books, 1970.

Langlois, Charles and Charles Seignobos. *Introduction to the Study of History*. Translated by G. G. Berry, with Preface by F. York Powell. New York: Duckworth; H. Holt and Company, 1912.

Le Roy Ladurie, Emmanuel. *L'Ancien régime: De Louis XIII à Louis X, 1610-1774.* Montrouge: Hachette, 1991.

—. *The Ancien Régime: A History of France, 1610-1774.* Translated by Mark Greengrass. Oxford, OX, UK: Cambridge, Mass., USA: Blackwell Publishers, 1996.

—. *Le Carnaval de romans: De la Chandeleur au mercredi des cendres, 1579-1580.* Paris: Gallimard, 1979. (Bibliothèque des histoires)

—. *Carnival in Romans.* Translated from the French by Mary Feeney. New York: G. Braziller, 1979.

—. *L'Etat Royal: de Louis XI à Henri IV, 1460-1610.* Paris: Hachette: 1987; 1993.

—. *The French Royal State: 1460-1610.* Oxford: Blackwell, 1994.

—. *Les Paysans de Languedoc.* Paris: Impr. nationale, 1966. 2 vols.

—. *The Peasants of Languedoc.* Translated with an introd. by John Day. Urbana, University of Illinois Press, [1974].

—. *Montaillou, village occitan: De 1294 à 1324.* Paris: Gallimard, 1975.

—. *Montaillou: The Promised Land of Error.* Translated by Barbara Bray. New York: G. Braziller, 1978.

Levy-Bruhl, Lucien. *How Natives Think.* Authorized Translation by Lilian A. Clare; with a New Introduction, «Lucien Lévy-Bruhl and the Concept of Cognitive Relativity» by C. Scott Littleton. Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1985.

Lowenthal, David. *Past Is a Foreign Country.* Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

Lukács, György. *A Defence of History and Class Consciousness: Tailism and the Dialectic.* Translated by Esther Leslie; with an Introduction by John Rees and a Postface by Slavoj Žižek. London New York: Verso, 2000.

—. *History and Class Consciousness: Studies in Marxist Dialects.* Translated [from the German] by Rodney Livingstone. London: Merlin Press, 1971.

Lummis, Trevor. *Listening to History: The Authenticity of Oral Evidence.* London: Hutchinson, 1987.

Lyotard, Jean-François. *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge* Translation from the French by Geoff Bennington and Brian Massumi; Forwarded by Fredric Jameson. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984.

Magnus, Bernd, Stanley Stewart and Jean-Pierre Mileur. *Nietzsche›s Case: Philosophy as/and Literature*. London: Routledge, 1993.

Marwick, Arthur. *The Nature of History*. 3rd ed. London: Macmillan, 1989.

—. —. 1st ed. London: Macmillan, 1970.

—. *The New Nature of History: Knowledge, Evidence, Language*. Chicago: Lyceum Books, 2001.

Marx, Karl. *Contribution to the Critique of Political Economy*. With Some Notes by R. Rojas. Moscow: Progress Publishers, 1977.

McCullagh, Beham C. *Justifying Historical Descriptions*. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1984.

—. *The Logic of History: Putting Postmodernism in Perspective*. London: New York, N. Y.: Routledge, 2004.

—. *The Truth of History*. London; New York: Routledge, 1998.

Muller, John P. and Richardson William J. *Lacan and Language: A Reader's Guide to Écrits*. New York: International Universities Press, 1982.

Munslow, Alun. *Deconstructing History*. 2nd ed. New York: Routledge, 2006.

—. *Narrative and History*. Basingstoke, Hampshire: Macillan, 2007.

Nairn, Tom. *The Break-Up of Britain: Crisis and Neo-Nationalism*. London: New Left Books, 1977.

Nielsen, Kai and D. Z. Philips. *Wittgensteinian Fideism?*. With Critiques by Bela Szabordos, Nancy Bauer and Stephen Hulhal. London: SCM Press, 2005.

Nietzsche, Friedrich Wilhelm. *On the Genealogy of Morals*. Translated by Walter Kaufman and R. J. Hollingdale. New York: Vintage Books, 1967.

Novick, Peter. *That Noble Dream: The «Objectivity Question» and the American Historical Profession*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

Oakeshott, Michael. *Experience and its Modes*. Cambridge: Cambridge University Press, 1933.

Obeyesekere, Gananath. *The Apotheosis of Captain Cook: European Mythmaking in the Pacific*. Princeton, N. J.: Princeton University Press; Honolulu, Hawaii: Bishop Museum Press, 1992.

Opdebeeck, Hendrik J. (ed.). *The Foundation and Application of Moral Philosophy: Ricœur's Ethical Order*. Leuven, Belgium: Peeters, 2000.

Popper, Karl. *Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge*. 5th ed. London; New York: Routledge, 1989.

Portelli, Alessandro. *The Battle of Valle Giulia: Oral History and the Art of Dialogue*. Madison, Wis.: University of Wisconsin Press, 1997.

—. *The Death of Luigi Trastulli and other Stories: Form and Meaning in Oral History*. Albany, New York: State of New York Press, 1991.

Rabb, Theodore K. and Robert I. Rotberg (eds.). *The New History, The 1980s and Beyond: Studies in Interdisciplinary History*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1982.

Ricœur, Paul. *Critique and Conviction*. Translated by David Pellauer. Chicago: University of Chicago Press, 2000.

—. *The Fallible Man*. Revised Translation by Charles A. Kelbley; Introduction by Walter J. Lowe. New York: Fordham University Press, 1986.

—. *Freedom and Nature: The Voluntary and the Involuntary*. With an Introd. by Erazim V. Kohák. Evanston III.,: Northwestern University Press, 1966.

—. *From Text to Action*.Translated by Kathleen Blamey and John B. Thompson. Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1991.

—. *Memory, History, Forgetting*. Translated by Kathleen Blamey and David Pellauer. Chicago: University of Chicago Press, 2004.

—. *Oneself as Another*. Translated by Kathleen Blamey. Chicago: The University of Chicago Press, 1992.

—. *The Rule of Metaphor: Multi-Disciplinary Studies in the Creation of Meaning in Language*. London: Routledge and Kegan Paul, 1978.

—. *Time and Narrative*. Translated by Kathleen McLaughlin and David Pellauer. Chicago: University of Chicago Press, 1984-1988. 3 vols.

Richardson, John G. (ed.). *Handbook of Theory and Research for Sociology of Education*. New York & London: Greenwood Press, 1986.

Rabinow, Paul (ed.). *The Foucault Reader*. New York: Pantheon Books, 1984.

—. and William M. Sullivans (eds.). *Interpretive Social Science: A Reader.* Berkeley: University of California Press, 1979.

Rockmore, Tom. *Marx After Marxism: The Philosophy of Karl Marx*. Oxford; Malden, MA: Blackwell Publishers, 2002.

Ryle, Gilbert (ed.) *Collective Papers*. London: Hutchinson, 1971.

Sahlins, Marshall. *How «Natives» Think, about Captain Cook, For Example*. Chicago: University of Chicago Press 1995.

—. *Islands of History*. Chicago: University of Chicago Press, 1985.

Schleiermacher, Friedrich. *Hermeneutics and Criticism and other Writings*. Translated and Edited by Andrew Bowie. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

Skinner, Quentin (ed.). *The Return of Grand Theory in the Human Sciences*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

Stedman Jones, Gareth. *Languages of Class: Studies in English working Class History, 1832-1982*. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1983.

Stern, Fritz, ed. *The Varieties of History: From Voltaire to the Present*. London: Macmillan, 1970.

Stocker, Barry (ed.). *Jacques Derrida: Basic Writings*. London; New York: Routledge, 2007.

Tagliacozzo, Giorgio and Donald Philip Verene (eds.). *Giambattista Vico's Science of Humanity*. Baltimore & London: Johns Hopkins University Press, 1976.

Thomas, Keith. *Religion and the Decline of Magic: Studies in Popular Beliefs in Sixteenth and Seventeenth Century England*. London: Weidenfeld and Nicolson, 1971; 1997.

Thomas, Peter D. *The Gramscian Movement, Hegemony and Marxism*. Leiden: Brill, 2011.

Thompson, Edward Palmer. *Making History: Writing on History and Culture*. New York: The New Press, 1994.

—. *The Making of the English Working Class*. London: Victor Gollancz; New York: Pantheon Books, 1964.

—. *The Poverty of Theory & other Essays*. New York: Monthly Review Press, 1978.

Thompson, Paul. *The Voice of the Past: Oral History*. Oxford: Oxford University Press, 1982.

Thompson, Willie. *What Happened to History*. London: Pluto Press, 2000.

Thomson, David. *The Aims of History: Values of the Historical Attitude*. London: Thames & Hudson, 1969.

Tierney, Brian, Donald Kegan and William L. Pearce, eds. *What is History-Factsor Fancy*. New York: Random House, 1967.

Tucker, Aviezer. *Our knowledge of the Past: A Philosophy of Historiography*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

Walsh, William H. *An Introduction to Philosophy of History*. 2nd ed. London: Hutchinson, 1967.

White, Hayden. *The Content of the Form: Narrative Discourse and Historical Representation*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1987.

—. *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1973.

—. *Tropics of Discourse: Essays in Cultural Criticism*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1978.

White, Morton. *Foundations of Historical Knowledge*. New York & Evanston & London: Harper and Row, 1965.

Williams, Howard. *Hegel, Heraclitus, and Marx's Dialectic.* New York: Harvester Wheatsheaf, 1989.

Winch, Peter G. *Ethics and Action.* London: Routledge and Kegan Paul, 1972.

Windschuttle, Keith. *The Killing of History: How Literary Critics and Social Theorists are Murdering our Past.* New York: Free Press, 1997.

Wittgenstein, Ludwig. *Philosophical Investigations.* Translated by G. E. M. Anscombe. Oxford: B. Blackwell, 1953.

Wood, David (ed.). *On Paul Ricœur: Narrative and Interpretation.* London and New York: Routledge, 1991.

Periodicals

Becker, Carl L. «Everyman His Own Historian.» *American Historical Review*: XXXVII, January 1932.

Cebik, L. B. «Colligation and the Writing of History.» *The Monist*: vol. 53, no. 1, 1969.

Dray, William. «On the Nature and Role of Narrative in Historiography.» *History and Theory*: vol. 10, 1970.

Geertz, Clifford. «Anti Anti-Relativism.» *American Anthropology*: vol. 86, no. 2, June 1984.

Hempel, Carl G. «The Functions of General Laws in History.» *The Journal of Philosophy*: vol. 39, 1942.

Hunt, Lynn. «French History in the Last Twenty Years: The Rise and Fall of the *Annales* Paradigm.» *Journal of Contemporary History*: vol. 21, 1986.

McCullagh, Beham C. «Colligation and Classification in History.» *History and Theory*: vol. 7, no. 3, October 1978.

Myers, Gerald. «William James of Time Perception.» *Philosophy of Science*: vol. 38, no. 3, September 1971.

Nielsen, Kai. «Sociological Knowledge: Winch, Marxism and Verstehen Revisited.» *Philosophy and Phenomenological Research*: vol. 42, no. 4, June 1982.

—. «Wittgensteinian Fideism.» *Philosophy:* vol. 42, 1967.

Stalnaker, Robert C. «Events, Periods, and Institution in Historians' Language.» *History and Theory:* vol. 6, no. 2, 1967.

Stone, Lawrence. «Revival of Narrative: Reflections on New Old History.» *Past and Present*: no. 85, November 1979.

Thomas, Keith. «An Anthropology of Religion and Magic, II.» *Journal of Interdisciplinary History*: vol. 6, no. 1, 1975.

—. «History and Anthropology.» *Past and Present*: vol. 24, no. 1, 1963.

Windelband, Wilhelm. «History and Natural Science.» Translated by Guy Oakes. *History and Theory*: vol. 19, 1980.

فهرس عام

- أ -

آينشتاين، ألبرت: ٢٩
الإبستيمولوجيا: ٨٤
أبل، كارل- أوتو: ٦٠-٦٢
أبليبي، جويس: ١١٣-١١٦، ٢٨٦
ابن خلدون، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد: ١١ - ١٢
ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم: ١٠
الاتحاد السوفياتي: ١٨٧
أحداث الماضي: ٢٦-٢٧
أدورنو، ثيودور: ١٠٥
أرسطو: ٢٥٥-٢٥٦، ٢٧١
أرييس، فيليب: ٢٠٤
الازدواجية اللغوية: ١٠
الاستبدادية الشرقية: ١٨٦
أستراليا: ١١٧
الاستقراء: ١٢٦-١٢٧
أسد، طلال: ٢١٨-٢١٩
إسكنديناڤيا: ١٥٤
الاشتراكية: ١٨٧
الافتراض الحدسي: ٥٥
أفلاطون: ٧٢، ٧٤-٧٥
ألتوسير، لوي: ١٩١-١٩٦
إلتون، جيوفري: ٩٨-١٠٧، ١١١، ١١٣، ١٤٧، ١٤٩-١٥٠، ١٥٣، ٢١٣
ألمانيا: ١٢، ٦٢، ١٣٨، ١٦٠، ١٨٢، ٢٠١
إلياس، نوربرت: ٢٢٨-٢٢٩
الإمبراطورية الرومانية: ٢٣
الأمبيريقية: ٣٨، ٤٧، ٥٣، ٦٦، ٩٨، ١٠٩، ١١٣، ١١٨، ١٢٤، ١٣٠-١٣١، ١٣٥، ١٩٦

الأمبيريقيون الجدد: ٢٨٦
الأمد الطويل: ١٨١، ٢٠٠-٢٠٣، ٢٠٧
الأمد القصير: ٢٠٢، ٢٠٤
الأمد المتوسط: ٢٠٢-٢٠٣
أميركا: ١٨٧
الأنثروبولوجيا: ٧٢، ٧٤، ١١٧، ١٥٣، ٢٠٧، ٢٠٩، ٢١١، ٢١٧، ٢٢٤-٢٢٨، ٢٣٢، ٢٤٥، ٢٨٠-٢٨١
الأنثروبولوجيا الثقافية: ١٢٣
أندرسون، بيري: ١٩٤، ١٩٦
الأنطولوجيا: ٨٤
إنغلز، فريدريك: ١٨٣، ١٨٨، ١٩٥، ١٩٨
أنكرسميت، فرنك: ٢٦٩-٢٧١، ٢٨٠
إنكلترا: ١١٧، ١٢١، ١٥٧، ١٧٤، ٢١١-٢١٢
أوبيسيكيري، كنناث: ١٢٢-١٢٣، ١٤٣
أوروبا: ٤٣، ٤٦، ٥١، ١٢٢، ١٥٤، ١٥٧، ١٨٦-١٨٧، ٢٠٦، ٢٢٩
أوغسطين (القديس): ٢٩-٣٠، ٥٢، ٢٧٢
أوكشوت، مايكل: ٢٤٠-٢٤١، ٢٤٣
الأيديولوجيا: ١٨٥، ١٨٧، ١٩٠، ١٩٢، ١٩٥، ٢٥٤
إيطاليا: ٢٣-٢٤، ٢١٢
إيغرز، جورج: ١٣٨-١٣٩، ١٥٣-١٥٤
إيفانس، ريتشارد: ٩٨
الإيمان الديني: ٢١٧

- ب -

باختين، ميخائيل: ٢٢٨-٢٢٩
بارت، رولان جيرار: ٢٣١-٢٣٢، ٢٤٤-٢٤٨
باس، ألان: ٧٥
بايس، توماس: ١٦١
البرجوازية: ١٨٦
برغسون، هنري: ٢٩
بروديل، فرنان: ٢٠١-٢٠٩، ٢٢٧، ٢٣٧-٢٣٨
بروسيا: ١٥١
البروليتاريا: ١٨٦
بلوخ، مارك: ١٩٩-٢٠٢
بلور، ديفيد: ١٣٣
بليخانوف، جورجي: ١٨٧، ١٨٩

بنديكتوس الثاني عشر (البابا): ٢٠٦
البنيوية: ٧٢، ٧٦، ٨٠، ١٠٥، ١١٨، ١٢١-١٢٢، ١٢٥، ١٣٥، ٢٣٢
البنيوية الثقافية: ٧٣
البنيوية اللغوية: ٢٤٤
بوبر، كارل: ١١٨، ١٢٦-١٢٨
بورتلي، ألسيندرو: ٢٨٧-٢٨٨، ٢٩٠
بورديو، بيار: ١٤٠، ١٤٥-١٤٧، ٢٢٨-٢٢٩، ٢٣٢
بورك، بيتر: ٢٠٠، ٢٠٥، ٢٢٧-٢٢٩
بوركهارت، جاكوب: ٢٤٩، ٢٥٦-٢٥٨
بونيل، فيكتوريا: ٢٣٠-٢٣٣
بيتي، إميليو: ٥٩-٦٠، ٦٢
بيرد، تشارلز: ٢٢-٢٤، ٢٦، ١٣٦
بيكر، كارل: ٢٢-٢٤، ٢٦، ٣٤-٣٦، ٣٨
بيرناكي، ريتشارد: ٢٣٠-٢٣١

- ت -

التاريخ الاجتماعي: ١٦١، ١٨١، ١٨٧، ٢٠٠، ٢٣١، ٢٣٧-٢٣٨
التاريخ الإجمالي: ١٩٩، ٢٠٢، ٢٠٥، ٢٠٧-٢٠٨
التاريخ الاقتصادي: ١٥٠، ١٥٤، ١٦١، ١٨٧، ٢٣٧-٢٣٨
تاريخ أوروبا الحديث: ٨٨
التاريخ التام: ١٧١-١٧٢، ٢٥٠، ٢٦٤
التاريخ التجريبي: ٢٦٧، ٢٧٠، ٢٨٠
التاريخ الثقافي: ١٨٧، ١٩٤، ٢٠٠، ٢٠٥، ٢٠٧، ٢٢٧-٢٢٨، ٢٣٠-٢٣٢، ٢٣٨
التاريخ الثقافي الجديد: ٢٢٦-٢٢٨، ٢٣٠-٢٣٢
التاريخ الجديد: ٢٠٠، ٢٣٨
التاريخ السياسي: ١٦١، ١٨١، ١٩٩، ٢٠٥-٢٠٦، ٢٠٩
التاريخ الشامل: ٢٠٢-٢٠٣، ٢٠٧-٢٠٨
التاريخ الشفوي: ٣٤، ٢٨٠-٢٨٤، ٢٨٦-٢٩١
التاريخ القضية: ٢٠٢-٢٠٣
التاريخ الوثائقي: ٢٨١، ٢٨٣-٢٨٤، ٢٨٦-٢٨٧، ٢٨٩
التاريخانية: ٦٩، ١٩٠-١٩١، ١٩٦
التاريخانية المطلقة: ١٨٩
تاهيتي (جزيرة): ١٢١

التأويل: ٥٤، ٥٦، ٦٠، ٦٢، ٧٣، ٧٥، ٨٠، ١٠٨، ١٥٠، ١٦٣، ١٦٦، ١٧٨-١٧٩، ١٨٧، ٢٢٤، ٢٢٦، ٢٨٨-٢٨٩
تحليل الخطاب: ٨٩
التحليل الفلسفي: ٤٥
التحليل النفسي: ١٩٢
التحول الزمني: ٢٧١
التذكر الافتراضي المعروض: ٣٣
تراكم المعرفة: ٩٠
التطور التاريخي: ٩٠
تفكيك النص: ٧٣، ٧٥-٧٦، ٧٨-٨٠، ٨٢، ١١٨
توكر، أفيزير: ١٥٤-١٦٧
توكفيل، أليكسيس دي: ٢٤٩
توما الأكويني: ٥٥
توينبي، آرنولد: ١٣٩

- ث -

الثقافة الأوروبية: ٢٠٤
الثقافة البدائية: ٢١٨
الثقافة الشعبية: ١١٧، ١٩١، ١٩٤، ١٩٧، ٢٢٩، ٢٨١
الثقافة العربية: ١٠
الثقافة الغربية: ١٠، ٨٦، ١١٤، ٢٧٧
الثقافة الغريبة: ٢١١، ٢١٣-٢١٦، ٢١٨-٢٢١، ٢٢٤
الثورة الإنكليزية (١٦٨٨): ١٧٢
الثورة الروسية (١٩١٧): ١٧٢
الثورة الفرنسية (١٧٨٩): ١٧٢، ٢١٣
ثورة هنغاريا (١٩١٩): ١٨٧
توماس، كيث: ٢١١-٢١٢
ثومبسون، إدوارد بالمر: ١٩٤-١٩٨
ثومبسون، بول: ٢٨٩
ثومسن، ديفيد: ١٤٨

- ج -

جاكوب، مرغريت: ١١٣، ٢٨٦
الجمعية الفرنسية للفلسفة: ٢٤٦
جيمس، وليم: ٣٠
جينكنز، كيث: ٢٥٧، ٢٦٠-٢٦١

- ح -

الحتمية التاريخية: ٤١، ٦٩، ١٤٧، ٢٠٦
الحتمية الجغرافية: ٢٠٠
الحداثة: ١٢، ١١٢، ١٧٤
الحدث التاريخي: ٢٢، ٤١، ١٦٤، ١٧٨

الحرب الباردة: ١٥٣

الحرب العالمية الأولى (١٩١٤-١٩١٨): ١٢، ٢٢

الحرب العالمية الثانية (١٩٣٩-١٩٤٥): ٤٨، ١٥٣، ٢٠١، ٢٣١

الحقائق التاريخية: ٢٢-٢٤، ٢٦، ١٦٣-١٦٤، ١٧٤، ١٩٦، ٢٣٩، ٢٤٨-٢٤٩، ٢٦٠، ٢٨٩

الحقب المعرفية: ٨٨، ٩٠، ٩٣

حلبي، صلاح: ١٥

حمدان، مسعود: ١٥

الحوليات التاريخية: ١٥٨

- خ -

الخطاب: ٦٤-٦٧، ٧٧، ٨٢، ٨٦، ٨٨-٩١، ١١١، ١٣٤-١٣٥، ١٤١، ١٤٥، ١٧٦، ١٩٩، ٢٣٢، ٢٤٥-٢٤٧، ٢٤٩، ٢٦٨، ٢٧٠، ٢٧٥، ٢٧٧، ٢٨٧

الخطاب الإيماني: ٢١٧

الخطاب الثقافي: ١١٣

الخطاب السياسي: ١٩٨

الخطاب العلمي: ٢٧٤

الخطاب القصصي: ٢٧٤

- د -

الدال والمدلول: ٧٦-٧٩، ٨١-٨٢، ٩٢، ١١٤، ٢٦١

دانتو، أرثور: ١٧٣، ٢٤٢-٢٤٣

دراي، وليم: ٤٤، ٤٩-٥٠، ١٥٥، ١٧٩، ٢٤١، ٢٤٣

درويزن، جوهان غوستاف: ٥٣

دريدا، جاك: ٣٨، ٧٢-٨٣، ١٠٥، ١١٧-١١٨، ١٥٤، ٢٣٢، ٢٤٦

الدلالة: ٢٦١، ٢٦٨

دلثي، فلهيلم: ٤٩، ٥٢-٥٥، ٥٧-٦٠، ٦٣، ٧٢

دنينغ، غيرغ: ١٢١-١٢٢

دوركهايم، إميل: ٢٠٠

الدولة الرأسمالية الحديثة: ١٩٠

دوسين، يان فان دير: ٤٤

ديتسغن، جوزف: ١٨٢

ديكارت، رينيه: ٢١٤

- ذ -

الذاكرة الجمعية: ٧٠، ٢٨٠

الذاكرة الشخصية: ٣١، ٣٣، ٧٠، ٢٨٠، ٢٩٠

الذهنية الجماعية: ١٩٩، ٢٠٤-٢٠٥، ٢٠٧-٢٠٨، ٢١٠، ٢٩٠

- ر -

راب، ثيودور: ٢١٢

رابليه، فرنسوا: ٢٠٥

راتزل، فريدريك: ٢٠٠

راسل، برتراند: ٣١-٣٢

الرأسمالية الحديثة: ١٨٦

رانكـي، ليوبولد فون: ١٩ - ٢٤، ٥٣، ٨٢-٨٣، ٩٩-١٠٠، ١١١، ١١٣، ١٣٨، ١٤٧، ١٥٠، ١٥٥، ١٦٠، ١٦٣، ٢٣٨، ٢٤٠، ٢٤٩، ٢٥٦-٢٥٧

رايتر، ستانلي: ١٤٨

رايل، جلبرت: ٢٢٤-٢٢٥

روبنسون، جيمس هارفي: ١٤٩

روتبرغ، روبرت: ٢١٢

روسـو، جان جـاك: ٧٨-٧٩، ٢٨١-٢٨٢

روسيا: ١٨٧، ٢٤٥

روسيا القيصرية: ١٨٩

روكمور، توم: ١٨٣-١٨٤

ريد، توماس: ٣٢

ريكور، بـول: ٦٢-٧٢، ٢٢٥، ٢٦٩-٢٧٣، ٢٨٠، ٢٨٨-٢٨٩

- س -

سارتر، جان بول: ٨٤

سالينز، مارشـال: ١٢٠-١٢٤، ١٤٣، ٢٣٢

سبينوزا، بندكت: ٥١

ستار، لويس: ٢٨٢

ستدمان جونس، غاريث: ١٩٨-١٩٩

ستون، لورنس: ١٣٩، ٢٣٧-٢٣٨

السرديـة: ٦٣-٦٤، ٦٧-٦٨، ٨٣، ٩٢-٩٣، ١٠٠، ١١٥، ١٧٢-١٧٤، ١٧٦، ٢٠٦، ٢٠٩، ٢٢٨، ٢٣١-٢٣٢، ٢٣٧-٢٤٥، ٢٤٧-٢٥٨، ٢٦١-٢٦٤، ٢٦٦-٢٨٠، ٢٨٣، ٢٨٦-٢٨٩، ٢٩١

سريلانكا: ١٠٣

سطوة الإرث الثقافي: ٦١-٦٢

سكنر، كوينتن: ١٣٥-١٣٦

السـميوتيكا (علـم العلامـات): ٦٢، ٢٢٩، ٢٣١

سوسـير، فرديناند دي: ٧٦-٧٨، ٨٥، ١٠٥، ١١٣، ٢٤٤

سوسيولوجيا المعرفة: ١٣٣

سينيوبو، شارل: ٢٠-٢٢

- ش -

شارتييه، روجيه: ٢٠٩-٢١٠

شبلاق، عباس: ١٥

شلايرماخر، فردريك: ٥٢-٥٣، ٥٧-٦٠، ٦٣

الشيوعية البدائية: ١٨٦

- ع -

عصر التنوير: ١٢، ٢٧٧

العقلانية العلمية: ١٥٤

العلامة اللغوية: ٧٦-٧٩

علمية التاريخ: ١٦٦

- غ -

غادامير، هانز جورج: ٤٩، ٥٢، ٥٦-٦٣، ٧٢-٧٣، ٢٢١

غالي، وليم: ٢٤٣

غاليليو: ٢٩

غرامشي، أنطونيو: ١٨٩-١٩٣

غلنر، أرنست: ٢١٦

غولدشتاين، ليون: ١٥٧

غيرتز، كلفورد: ٢٠٦-٢٠٧، ٢١١، ٢٢١-٢٢٦، ٢٢٨-٢٣١

غيرتز، هيلدرد: ٢١١-٢١٢

- ف -

فرنسا: ١٠٥، ١٤٩، ١٥١، ١٧٤، ١٩٤، ٢٠٠، ٢٠٤-٢٠٦، ٢٠٨، ٢٤٣

فرويد، سيغموند: ٧٧-٧٨، ١٩١-١٩٢

الفكر التنويري: ١٥٤

فكر ما بعد الحداثة: ٩٧-٩٩، ١١٢-١١٤، ١١٨، ١٣٧، ١٤٧، ٢٣٣، ٢٤٦، ٢٦٨-٢٧٠، ٢٧٣

فلسفة الأخلاق: ٦٣

الفلسفة الألمانية: ١٩١

فلسفة التاريخ: ٩، ١٣-١٤، ٢٤، ٤٤-٤٥، ٤٧، ٤٩، ١٥٨، ١٧٨، ٢٤٤، ٢٦٤

فلسفة الزمن: ٢٩

فلسفة الطبيعة: ١٣

فلسفة العلوم: ١٣

الفلسفة الغربية: ٨٤، ٨٦، ١٤١

فلسفة الكتابة التاريخية التأويلية: ١٥٨

فلسفة الكتابة التاريخية العلمية: ١٥٨

فلسفة اللغة: ١٥٧

الفلسفة الميتافيزيقية الغربية: ٧٤

الفلسفة الواقعية: ٢٥

الفلسفة الوجودية الحديثة: ٥٦

الفلسفة الوضعية: ٣٨، ٤٠، ٩٨

فورستر، إدوارد مورغان: ٢٤٢

فورنيـه، جاك انظر بنديكتوس الثاني عشر (البابا)

فوريه، فرنسوا: ٢١٣، ٢٢٧

فوكـس - جينوفيـز، إليزابيـث: ١١٢-١١٣

فوغـل، روبـرت وليـم: ١٤٧-١٥١، ١٥٣-١٥٤، ٢٣٧

فوكو، ميشيل: ٨٤-٩٣، ١٠٥، ١١٨، ١٣٤-١٣٦، ١٤٠-١٤١، ١٤٤-١٤٥، ١٥٤، ١٧٦، ١٩٨، ٢٢٨-٢٢٩، ٢٣٢، ٢٤٦، ٢٧٥

فيبر، ماكس: ١٤٦، ٢٢٣

فيتغنشـتاين، لودفيـغ: ١٣٤، ٢١٥-٢١٧، ٢٢٣-٢٢٤، ٢٧٤

فيفـر، لوسـيان: ١٩٩-٢٠٢، ٢٠٤-٢٠٥

فيكو، جامباتيستا: ٤٢-٤٣، ٥١، ٥٣، ٥٧-٥٨، ٢٥٥

فيليبس، ديوي زيفانيا: ٢١٧

الفينومينولوجيـا: ٨٤-٨٥، ٢٧٠، ٢٧٣، ٢٨٠

- ق -

القرائن التاريخيـة: ١٦٤-١٦٧، ١٧٢، ١٧٦-١٧٧، ١٩٧، ٢١٣، ٢٣٩، ٢٤١، ٢٦٠، ٢٨١-٢٨٥، ٢٨٩-٢٩٠

القياس التمثيلي: ١٥٣

- ك -

كار، إدوارد: ٢٤، ٢٦، ٩٨

كانـط، إيمانويـل: ٢٩، ٦٢-٦٣، ٧٩، ١٣٨

كانغولم، جورج: ٨٥

كاونس، ستيفين: ٢٨٦-٢٨٧

كبلر، أوهانيس: ١٣٢

الكتابـة التاريخيـة: ١١، ١٩، ٢١-٢٣، ٢٥، ٢٧، ٣٣-٣٤، ٣٦-٣٨، ٤٠-٤١، ٥٧، ٦٢، ٦٤، ٦٩-٧١، ٧٣، ٨١-٨٢، ٨٧، ٩١، ٩٧-١٠٠، ١٠٢-١٠٣، ١٠٥، ١٠٩، ١١١-١١٤، ١١٦، ١١٨، ١٣٦-١٣٩، ١٤٢، ١٤٥، ١٤٧-١٤٨، ١٥٢، ١٥٤-١٦٧، ١٧١، ١٧٣-١٧٦، ١٧٨، ١٨٠-١٨١، ١٩٧-٢٠٠، ٢٠٤، ٢٠٩-٢١٠، ٢١٣-٢١٤، ٢٢١، ٢٢٦-٢٢٨، ٢٣٠، ٢٣٢-٢٣٣، ٢٣٧-٢٤٠، ٢٤٢، ٢٤٤، ٢٤٦، ٢٤٨-٢٥٠، ٢٥٥، ٢٦٠،

٢٦٧-٢٦٩، ٢٧١، ٢٧٩-٢٨١، ٢٨٣، ٢٨٥-٢٨٦، ٢٩١
الكتابة التاريخية الحولية: ١٧١-١٧٧
كروتشه، بنيديتو: ٢٧، ٤٣، ١٧١، ٢٥٠
كلاي، إدوارد روبرت: ٣٠
كوب، ريتشارد: ٢١٣
كوبرنيكوس: ١٣٢
كوك، جيمس: ١١٩-١٢٣، ١٤١، ١٤٣
كولنغوود، روبين جورج: ٤٣-٥٠، ٥٩، ٧٣
كولينز، هاري: ١٣٣-١٣٥
كُون، توماس: ٩٨، ١٠٨، ١١٨، ١٢٥-١٣٢، ١٣٥، ١٣٩-١٤٠، ١٦٠، ٢٢٨، ٢٣١، ٢٧٦
كوهين، جيرالد آلان: ١٨٨-١٨٩
كوين، ويلارد فان أورمان: ١٥٧-١٥٨

- ل -

لا بلانش، بول فيدال دي: ٢٠٠
لاش - كوين، إليزابيث: ١١٢
اللاقياسية: ١٣٠-١٣١
لاكان، جاك: ٧٦-٧٧، ٨٥، ١٩٢
لايبنتز، غوتفريد: ٢٩
اللغة المحكية: ٧٨-٧٩، ٨١، ٩٠
اللغة المكتوبة: ٧٨-٧٩، ٨١، ٩٠
لنغلوا، شارل: ٢٠-٢٢
لوروا لادوري، إيمانويل: ٢٠٦-٢٠٩
لوغوف، جاك: ١٥٥
لوك، جون: ٣١-٣٢
لوكاش، جيورجي: ١٨٧-١٨٩، ١٩٣
لوكس، ستيفن: ٢١٩
لوميس، تريفور: ٢٨٩-٢٩٠
لوينتال، ديفيد: ٢١٤
ليفي - برول، لوسين: ١٢٤
ليفي - ستراوس، كلود: ١١٩-١٢٠، ١٤٦
لينين، فلاديمير إيليتش: ١٨٧، ١٨٩
ليوتار، جان - فرنسوا: ٢٧٣-٢٨٠

- م -

ما بعد البنيوية: ٧٢، ٧٧، ٨٠، ١٠٥، ١١٧-١١٨، ١٢٢، ١٢٥، ١٥٧، ١٩٤، ٢٣٢
ما بعد الحداثة: ١٢، ٣٨، ٩٣، ٩٧-٩٨، ١٠٠، ١٠٥، ١٠٩، ١١١-١١٤، ١١٦-١١٨، ١٣٦، ١٣٨، ١٥٧، ١٦٧، ١٩٤، ٢٠٩-٢١٠،

٢٣٠، ٢٣٢-٢٣٣، ٢٣٩-٢٤٠، ٢٦٧-٢٦٩، ٢٧٣-٢٧٤، ٢٧٨-٢٨٠، ٢٨٦

ما بعد الوضعية: ١٦٤، ١٦٧

المادية التاريخية: ١٨١-١٨٣، ١٨٥، ١٨٧-١٩١، ١٩٣-١٩٦، ١٩٨، ٢٥٢

المادية الديالكتيكية: ١٨٢-١٨٣

المادية الفلسفية: ١٨٩

ماركس، كارل: ٦٩، ١٣٩، ١٤٦، ١٨١-١٩١، ١٩٣-١٩٥، ١٩٧، ٢٥٠، ٢٥٦-٢٥٧، ٢٦٣

الماركسية: ٦٠، ١٠٥، ١٢٢، ١٤٧، ١٨١-١٨٤، ١٨٧، ١٨٩، ١٩١، ١٩٤، ٢١٣

الماركسية المحدثة: ١٩١، ٢٣٢

الماركسية التحليلية: ١٨٨-١٨٩

ماكولا، كريستوفر بهان: ١٠٦-١١١، ١١٣، ١٢٥، ١٤٥، ١٤٧، ١٨٠-١٨١، ٢٨٦

مبدأ إمكانية الخطأ: ١٢٦-١٢٧

المثالية: ١٩٥

المثالية الديالكتيكية: ١٨٢

المجتمع الإقطاعي: ١٨٦

المجتمع السياسي: ١٩٠

المجتمع المدني: ١٨٩-١٩٠

المحاكاة: ٢٧١-٢٧٣، ٢٧٧

محاكم التفتيش: ٢٠٦-٢٠٧

المحمد، خالد: ١٦

المحمد، لورين: ١٦

مدرسة الإسكندرية الفلسفية: ٥١

مدرسة أنال الفرنسية: ١٣٨-١٣٩، ١٤٩-١٥٠، ١٥٤-١٥٥، ١٨١، ١٩٩-٢٠٢، ٢٠٤-٢١٠، ٢١٣، ٢٢٦-٢٢٧، ٢٣٧-٢٣٨، ٢٤١

مدرسة برمنغهام للدراسات الثقافية: ١٩٤

المدرسة العلمية (أو الوضعية أو الواقعية): ٢٠-٢٢، ٢٤، ٢٦، ٣١، ٣٣-٣٤، ٤٣، ٦٩

مدرسة فرانكفورت: ٦٠، ١٩٤

المدرسة الكليومترية: ١٤٨-١٥١، ١٥٣-١٥٤، ٢٣٨

مدرسة يال: ١١٨

المذهب السيكولوجي: ٥٩

مرويك، أرثور: ١٥٥، ٢٣٨-٢٤١، ٢٤٣

المصادر التاريخية: ٢٧

المصداقية: ٢٨٣، ٢٨٥-٢٨٦، ٢٩٠

مصطفى، محمود: ١٥
مصطلح هابيتوس: ١٤٠، ١٤٥، ١٤٧، ٢٢٩
المعرفة المشتركة: ٧٠
مفكرو ما بعد الحداثة: ١٣، ١٠٦-١٠٨، ١١٢-١١٥، ١١٧-١١٨، ١٣٩، ١٥٤، ٢٣٣، ٢٦٨، ٢٧٣
مفهوم التشييد الاجتماعي: ١٤٠-١٤٥
مفهوم تعدّد النوازع: ١٩٢-١٩٣
مفهوم التناقض: ١٩٣
مفهوم الحاضر المدرك: ٣٠
مفهوم الحتمية الاقتصادية: ١٩٣
مفهوم الحتمية التاريخية: ١٨٩-١٩٠
مفهوم الخطاب: ٨٨، ١٣٤
مفهوم الذاكرة: ٣٣-٣٤
مفهوم الزمن: ٣٤
المفهوم الضمّي: ١٧٨-١٨١
المفهوم الفلسفي: ٤٤-٤٥
مفهوم اللاتناقض: ١٩٣
مفهوم الماضي التاريخي: ٢٥، ٢٨، ٣١
مفهوم هرمية المعنى: ٢٥٩-٢٦١
المنحى الثقافي: ٨٣، ٢٢٥-٢٢٦، ٢٣٠، ٢٣٢-٢٣٣، ٢٨٧
المنحى السردي: ٨٣، ٢٣٧، ٢٤٤، ٢٦٧، ٢٨٧
المنحى اللغوي: ٨٣، ٢٢٥-٢٢٦، ٢٣٠، ٢٧٠، ٢٨٧
منظرو ما بعد الحداثة: ٣٦
منظمة الأمم المتحدة للتربية والعلوم والثقافة (اليونسكو): ١٠
المنظورية التاريخية: ١٧٥-١٧٧، ١٨١
منك، لويس: ٢٤٤
المنهج المقارن: ٥٥
الموثوقية: ٢٨٣
موس، وليم: ٢٨٣-٢٨٥
الموضوعية: ١٣، ٧١، ٩٠-٩١، ١١٦، ١٢٤، ١٣٦-١٣٩، ١٥٤، ٢٤٨، ٢٧٨
مونسلو، ألون: ٨٣-٨٤، ٩١-٩٢، ١١٢، ١٨٠-١٨١، ٢٥٧، ٢٦٨-٢٧١
الميتا - تاريخ: ١٤، ٢٤٩، ٢٥٦، ٢٦٤
الميتافيزيقيا اللغوية: ٧٦
ميشليه، جول: ٢٤٧، ٢٤٩، ٢٥٦-٢٥٨

- ن -

النسبية: ٢٢٢

النسبية الإبستيمولوجية: ١٣٥-١٣٦
النسبية الثقافية: ١٠٧
نصر اللـه، الياس: ١٥
نظام العبودية: ١٨٦
نظريـة الاحتمالات البايسـية (نسـبة إلى توماس بايس): ١٦١، ١٦٣
نظرية الاستعادة: ٨٣
نظريـة البناء التاريخـي: ٢٥-٢٧، ٣٦، ٦٩، ٨٢-٨٣
نظريـة التفكيـك (مدرسـة التفكيـك): ٨٣-٨٤
نظرية التماسك: ٢٧
نظرية الحاضر: ٢٩
نظرية الذاكرة التمثيلية: ٣١-٣٢
نظرية الذاكرة المباشرة: ٣٢
نظرية الصدق التطابقي: ٢٥
نظريـة الكشـف التاريخـي: ٢٥-٢٧، ٨٢-٨٣
نظرية الكم: ٢٩
النظرية اللغوية البنيوية: ٨٥
النظرية النقدية: ٦٠
نمـوذج التفسـيـر الاسـتقرائـي النومولوجي: ٣٩-٤٠
نمـوذج التفسـيـر الاسـتنتاجـي النومولوجي: ٣٨-٣٩
النموذج السياقي: ٢٦٢-٢٦٤
النموذج الشكلي: ٢٦٢-٢٦٤
النموذج العضوي: ٢٦٢-٢٦٤، ٢٦٧
نموذج القانون الجامع: ٤٠
النمـوذج الميكانيكـي: ٢٥٧، ٢٦٢-٢٦٤، ٢٦٧
نوفيك، بيتر: ١٣٦-١٣٨
نيتشه، فريدريك: ١٣، ٣٨، ٥٨، ٨٦-٨٧، ٨٩-٩٠، ٢٤٩-٢٥٠، ٢٧٦
نيرن، توم: ١٩٤
نيفينز، آلان: ٢٨١-٢٨٢
نيلسن، كاي: ٢١٧
نيوتن، إسحق: ٢٩

- هـ -

هابرماس، يورغن: ٦٠-٦٢
هاكينغ، إيان: ١٤٠-١٤٥
هاواي (جزيرة): ١١٩-١٢٣
هايدغر، مارتـن: ٥٢، ٥٥-٥٧، ٦١-٦٤، ٧٢-٧٣، ٨٤، ١٠٥، ٢٧٢
هرمس (الإله): ٥١
الهرمنويتيكا: ٤٩-٥٧، ٥٩، ٦١-٦٣، ٦٨، ٧٢-٧٣، ١١٧، ١٣٥

همبل، كارل غوستاف: ٣٨-٤١، ٤٩، ١٤٧، ١٥٦
هنت، لين: ١١٣، ٢٢٦-٢٢٧، ٢٢٩-٢٣٣، ٢٨٦
هورتون، روبين: ٢١٩-٢٢٠
هوسرل، إدموند: ٨٤
هوغارت، ريتشارد: ١٩٤
هوفمان، أليس: ٢٨٣-٢٨٤
هوليس، مارتن: ٢١٩
هوية الفرد: ٦٧
هيراقليطس: ١٨٢
هيرست، بول: ٢٦٠-٢٦١
هيرش، إيرك دونالد: ٥٩-٦٠، ٦٢
هيرودوت: ٢٤٧-٢٤٨
هيغل، فريدريك: ٦٩، ١٨٢-١٨٤، ٢٤٩، ٢٥٨، ٢٦٢، ٢٧٨
الهيمنة الثقافية: ٦٠، ١٨٩-١٩٠، ١٩٢
هيوم، ديفيد: ٣١-٣٢

- و -

الواقعية التاريخية: ٩٩، ١٠٦، ١٠٩، ١١٦، ١٤٧
الواقعية العملية: ١١٣-١١٦
وايت، مورتون: ٢٤١-٢٤٣
وايت، هايدن: ٢٣١، ٢٣٣، ٢٤٩-٢٦٥، ٢٦٧-٢٧١
الوصف التاريخي: ١٨٠
الوصف المكثّف: ٢٢٤-٢٢٦، ٢٢٨
الوعي الطبقي: ١٨٧، ١٩٦-١٩٨
الولايات المتحدة: ٢٢، ١٠٥، ١١٣، ١١٦-١١٧، ١٣٧-١٣٨، ١٤٨-١٤٩، ١٥٣-١٥٤، ٢٨١-٢٨٢
ولبول، هوراس: ١٠٣
ولش، وليم هنري: ١٣، ١٧١-١٧٣، ١٧٨-١٨٠
وندلباند، فلهيلم: ٤١
ويندشتل، كيث: ١١٦-١١٩، ١٢١-١٢٥، ١٣٥
وينش، بيتر: ٢١٥-٢١٩
ويهويل، وليم: ١٧٨

- ي -

ياكبسون، رومان: ٢٤٧
يوليوس قيصر: ٢٤

هذا الكتاب

يشير مصطلح «التاريخ»، بحسب هذا الكتاب، إلى دلالتين: **الأولى** نابعة من الاعتقاد بأن التاريخ هو الماضي كله، وأنه يتضمن جميع الحوادث المعروفة وغير المعروفة؛ **والثانية** تقصر معنى التاريخ على عملية تدوين وقائع الماضي من خلال البحث عنها واستقصاء تفصيلاتها وتعليل مجرياتها واكتشاف أسبابها وسبر أغوارها. وتدور فصول هذا الكتاب على موضوع «المعرفة التاريخية»، فيعرض أسئلة حيوية وراهنة مثل: هل توجد حقائق تاريخية؟ ما الشروط التي تجعلنا نعتقد أن ما نعرفه عن الماضي صحيح؟ كيف يمكن أن نؤمن بأن حجة تاريخية معينة هي حجة صحيحة؟ هل المعرفة التاريخية موضوعية؟ والكتاب، في خلاصته الأخيرة، محاولة للإجابة عن هذه الأسئلة وعن غيرها أيضًا، خصوصًا تلك التي تتصدى لمعرفة قوانين التاريخ التي تتحكم بمساراته وتطوراته.

قيس ماضي فِرّو

ولد في قرية عسفيا الفلسطينية، ونال الدكتوراه من إحدى الجامعات الفرنسية في عام ١٩٨٠، وكان موضوع أطروحته «العلاقات الاقتصادية بين مدينة مرسيليا والشرق الأوسط من سنة ١٨٦١ حتى سنة ١٩١٤». عمل محاضرًا في قسم تاريخ الشرق الأوسط في جامعة حيفا. له نحو ستة كتب وعشرات الدراسات العلمية، ووصل كتابه **خلق لبنان** المنشور بالإنكليزية في عام ٢٠٠٣ إلى القائمة النهائية لأفضل خمسة كتب نُشرت في المملكة المتحدة عن الشرق الأوسط.

السعر: ١٠ دولارات

ISBN 978-9953-0-2703-6

9 789953 027036

